THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Dozent Dr. Bernhard Nisters

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER (WESTF.)

Nr. 1 **1950** **46. Jahrgang**

Philosophie und Weltanschauung. Von Oskar Schroeder

Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V. Von Berthold Altaner

Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VII: Die afrikanischen Hirtenvölker. Bd. IX: Die asiatischen Hirtenvölker (Engert)

Hartmann: Islam und Nationalismus (Henninger)

Simon: Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit (Graf)

Deden: De messiaanse Profetieen (Eising)

Könn: Die Idee der Kirche (Kolping)

Könn: Der Sieg des Gottesreiches (Kolping)

Schlier und Warnach: Die Kirche im Epheserbrief (Gewieß)

Lortz: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Lenhart)

Jahrbuch für das Bistum Mainz 1947. 1948, hrsg. v. Schuchert (Hoffmann)

Schreiber: Zwischen Demokratie und Diktatur (Oswald)

Schambach und Müller: Niedersächsische Sagen und Märchen (Schreiber)

Reinle: Die hl. Verena von Zurzach (Schreiber)

Eichmann-Mörsdorf: Kirchenrecht, Bd. 1 (Gottlob)

Mitteilungen

Entdeckung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften (Altaner)

Heinrich Vogels 70 Jahre alt (Schäfer)

Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag (Koch)

P. Franz Pelster S. J. zum 70. Geburtstag (Koch)

Personennachrichten

Bücher- und Zeitschriftenschau

Neuerscheinungen aus den Jahren 1947 bis 1949 (Samulski)

Philosophie und Weltanschauung

Von Oskar Schroeder, Duisburg-Buchholz

Wir sind im katholischen Raum nicht gerade reich an Einführungen in die Philosophie, die dem modernen Stand der Wissenschaft entsprechen und nicht neuscholastisch ausgerichtet sind. Es ist daher begrüßenswert, daß der katholische Philosoph Aloys Müller seine 1931 erschienene, aber vergriffene „Einleitung in die Philosophie" nicht nur neu aufgelegt, sondern in erweiterter und völlig umgearbeiteter Gestalt hat erscheinen lassen. Der neue Titel „Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau"[1] verrät dem Kundigen unmittelbar die philosophische Eigenart des Verfassers, stellt allerdings den Anfänger in der Philosophie sogleich vor ein terminologisches Rätsel, noch bevor er das Buch geöffnet hat; denn wer erriete, daß mit dem Irrealen die die Welt formenden Werte zum Unterschied vom Realen und Idealen gemeint sind? Gestehen wir es nur von vornherein: Das Buch stellt hohe Anforderungen bis hin zu den am Ende jedes Kapitels angeführten Aufgaben. Man wird erinnert an die griechische Bedingung für die Aufnahme in die Akademie: Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω. Das Buch ist eben mehr als eine Einleitung, da es eine Fülle von alten und neuen Problemen berührt, die man gewöhnlich in einer für Anfänger berechneten Einführung nicht findet, und außerdem eine Terminologie verwendet, die selbst dem philosophisch geschulten Leser Schwierigkeiten bereitet. Nach einer Einführung in den Begriff und die Methode der Philosophie sowie in einige Vorfragen über Wesen und Aufgabe der Ontologie werden im I. Hauptteil die fundamentalen Formen, die die ganze Welt durchherrschenden großen Ordnungszüge (Analogie, Gesetzlichkeit, Formhierarchie, Einheit-Mehrerleiheit, Quantität-Qualität usw.) und die Werte in ihrem Wesen wie in ihren einzelnen Sphären (ideale, reale Sphäre, Seinswerte) behandelt. Der II. Hauptteil gibt eine z. T. subtile Einführung in die philosophische Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Noetik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie. Das Buch schließt mit einer Abhandlung über das Wesen der Weltanschauung in scharfer Abhebung von der Philosophie.

Unter Philosophie versteht der Verf. die Wissenschaft, welche untersucht, wie die geistigen Werte die Wirklichkeit aufbauen oder formen, kurz, die Wissenschaft vom irrealen Bau der Wirklichkeit (S. 15, 41 f.). Die Methode der Philosophie ist die unsinnliche Schau, die primär eine Begegnung, aber nicht ohne weiteres eine Erkenntnis ist, erst recht nicht mit einem Fühlen zu verwechseln ist (S. 17, 19). Unmittelbare Erkenntnis ist nur dann vorhanden, wenn das, was einem begegnet, eine Erkenntnisrelation ist, nicht aber, wenn es sich um einen ethischen, ästhetischen oder religiösen Wert handelt, der im Schauen ergriffen wird. Die unsinnliche Schau liefert nach unserem Verf. genau so sichere Ergebnisse wie das rationale Schließen. In dieser Beziehung unterscheidet sich die phänomenologische Methode des Verf. wesentlich von der der Neuscholastiker, für die jene Betonung der unsinnlichen Schau eine kulturelle Ermüdungserscheinung ist, während sie für A. M. die eigentlich vorwärtstreibende Methode der Philosophie ist. Allerdings setze eine solche Schau eine angeborene Begabung voraus, sei also nur einer Minderheit zugänglich (S. 18). Dennoch ist Philosophie für A. M. eine Wissenschaft und nicht eine Weltanschauung. Hier wird also der Begriff der Wissenschaft über den einer rationalen Erkenntnis hinaus erweitert, was ungewöhnlich ist. Scharf wendet sich der Verf. gegen jene Philosophen, die ohne Schau der Sache lediglich wiederholen, was frühere Philosophen gedacht bzw. geschaut haben. Er spricht von einer „Traditionshysterie". „Jede echte Wissenschaft kennt Tradition, aber kein Traditionsprinzip" (S. 22). „Man sehe sich einmal die kläglichen Bücher an, die ‚im Geiste des heiligen Thomas von Aquin' geschrieben sind" (ebd.). Er meint, die Versuche, die Scholastik des Mittelalters „heute zu erneuern, wären längst gescheitert, wenn sie nicht mit äußern Machtmitteln aufrecht erhalten würden" (S. 12). Einen eingehend begründeten, aber zu massiv vorgetragenen Angriff auf die „Philosophie im katholischen Kulturkreis" finden wir übrigens von demselben Verf. im Archiv für Philosophie, I, 132 ff., Stuttgart, wo auch die Frage der

[1] **Müller, Aloys, Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau.** Eine Einführung in die Philosophie. 3. Aufl. Bonn, F. Dümmler, 1947 (236 S. 8°). 8,— DM.

Säkularisierung des Christentums durch die aristotelische Philosophie angeschnitten wird.

Was uns heute bei einem Philosophen besonders interessiert, ist seine Behandlung der Anthropologie. A. Müllers Anthropologie zeigt eine innere Geschlossenheit, die der Grandiosität nicht entbehrt. Kennzeichnend ist für sie, daß das kausale Geschehen in der Welt durch ein teleologisches überformt wird und damit eine naturalistische Anthropologie überwunden ist bei voller Anerkennung der Ergebnisse der Entwicklungstheorie. (Man vergleiche dazu besonders A. Müller, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn, Bouvier, 1948.) Nach A. M. ist der Mensch der Sinn der Welt. „Die Welt zielt auf den Menschen hin, damit sie in ihm von sich selbst erlöst werde und ihre Erfüllung finde" (S. 108). Das Urbild des Menschen ruht im göttlichen Wesen. Von diesem göttlichen Wesen aus wird letztlich die Gesamtentwicklung „mit Hilfe einer seelischen Kraft, von der die Welt durchwirkt ist", gesteuert. Die hier angenommene seelische Kraft hat von Anfang an „das Materielle so geordnet, daß es dem Seelischen ein seinem Wesen entsprechendes autonomes Auftreten innerhalb der Welt ermöglichte. Sie hat das Anorganische aus sich entlassen, d. h. seine Gestaltung ausschließlich seiner eigenen, inneren Struktur überlassen, die ihr das Seelische mitgegeben hat", „damit das Ich, das sich einmal bilden soll, ein Es findet, woran es zu sich selber kommt" (S. 109). Wir werden an Schellings Naturphilosophie erinnert: Die Natur, das werdende Ich. Mit den Pflanzen und Tieren beginnt der spezifische Weg des Menschen. Sie sind seine Vorstufen, und zwar seine notwendigen Vorstufen. In ihnen finden die seelischen Kräfte ihre Auswirkung, die den Menschen gesprengt hätten, ihn nie zu einem geistigen Wesen, nicht einmal zu einem Ich hätten kommen lassen, wenn sie nicht auf diese Weise gebunden worden wären. Der Mensch hat also tierische Vorfahren (S. 109). Dabei denkt der Verf. aber nicht an eine Höherentwicklung primitiver Formen, sondern an eine Freilegung des Weges zur Menschwerdung. Der bisherige biologische Entwicklungsbegriff wird also umgekehrt. Wir finden keine rein kausale Entwicklung höherer Formen aus niedrigeren, sondern eine Entwicklung, bei der das Niedere vom Höheren bestimmt ist. Im Geist kommt die Welt zu sich selbst. „Der Geist baut sich selbst die Stufen der Wirklichkeit, die es ihm ermöglichen, autonom zu werden" (S. 109).

An dieser Stelle seiner Anthropologie setzen wir mit unserer kritischen Würdigung ein. Was nennt der Verfasser hier Geist? Ist der göttliche Geist gemeint? Dieser bedarf doch keiner Entwicklung, um autonom zu werden, es sei denn, A. M. vertrete einen Entwicklungspantheismus, was uns ausgeschlossen erscheint. Es bleibt uns also nur die Wahl, unter dem „Geist" entweder eine vom Göttlichen verschiedene, zunächst unbewußte seelische Kraft zu verstehen, die sich zur Bewußtheit entwickeln soll, oder die Welt der absoluten Werte, die den Bau der Welt mitbestimmt und formt. Diese Welt der Werte kann aber nicht entwickelt werden oder sich entwickeln, sie kann nur im Realen verwirklicht werden. A. M. bezeichnet einmal den „Geist als die oberste, bewußte Schicht der Seele, die Ich-Schicht, wenn sie vom Reiche der Werte durchherrscht wird" (S. 113). Geist in diesem Sinn kann nicht die Entwicklung bestimmt haben, da er ja selbst das Ergebnis dieser Gesamtentwicklung ist. Anders wäre es, wenn unter Geist eine von der Gottheit in die Welt gelegte Hinordnung gemeint ist. Auf eine solche scheint A. M. hinzudeuten, wenn er von der ursprünglichen Formung der Wirklichkeit durch den Geist spricht. Jedenfalls schillert der Begriff „Geist" bei dem Verfasser. Wahrscheinlich hängt dies damit zusammen, daß A. M. Wertgehalt und Wertwirklichkeit nicht trennt, kennt er doch kein Sosein ohne Dasein bzw. ohne eine spezifische Dawirklichkeit (S. 46). — Weil die Welt ursprünglich von Gedanken geformt ist, ist sie auch in Gedanken erkennbar. Wäre sie vollkommen gedankenfremd, gedankenjenseitig, bevor die Erkenntnis an sie heranträte, so wäre sie unerkennbar. „Nur was die Welt formt, kann auch ihr Erkennen möglich machen" (S. 154). „Wir können die Welt denken, weil sie schon überindividuell gedacht ist" (S. 155). Hier liege der Grund, warum die tiefe religiöse Weisheit spricht, daß wir in der Erkenntnis der Welt die Gedanken Gottes nachdenken. Wie eine kalte Dusche wirkt allerdings in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß die Annahme eines überindividuellen Ichs nur eine Fiktion sei. „Nichts weiter will diese Fiktion, als die Überindividualität der Gedankensphäre energisch betonen" (S. 155). Die Gedankensphäre wie überhaupt die Sphäre der absoluten Werte bedarf also keiner metaphysischen Stütze? Eben das ist des Verfassers Ansicht. Die Werte werden absolut gesetzt. „. . . weil sie notwendig wirklich sind, haben sie eine metaphysische Stütze nicht nötig" (S. 64). „Wert und Gelten sind nichts, aber auch gar nichts anderes als Ausdrücke für eine bestimmte ontische Struktur wirklicher Gegenstände" (ebd.). Gelten ist für A. M. eine besondere Art der Wirklichkeit neben dem Realseienden (S. 45). „Wert und Gelten sind restlos unabhängig vom Individuum" (S. 64). Wir fragen: Sind sie auch unabhängig von einer Bezogenheit zu einem überindividuellen Subjekt, für das sie gelten bzw. nicht gelten? Eine solche Beziehung läßt sich u. E. nicht bestreiten; sie liegt schon im Wesen des „Geltens für". Die Werte müssen gedacht werden als Ideen eines absoluten Geistes, sie bedürfen einer metaphysischen Stütze, einer metaphysischen Verankerung, wie selbst der Neukantianer W. Windelband in seiner „Einleitung in die Philosophie" anerkennt.

Mit der Absolutsetzung der Werte hängt auch ein anderer Grundgedanke des Buches zusammen, daß nämlich die geistigen Werte, näherhin die Gedanken, die Wirklichkeit formen (nicht schaffen, S. 171). Damit will der Verfasser mehr sagen, als daß sie ein Element der Wirklichkeit bilden durch den die Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit schaffenden Menschen: sie formen vielmehr die Welt ähnlich, wie beim Glockenguß durch eine Form, die kein Element des zu Formenden ist, die formlose Metallmasse ihre Gestalt empfängt (S. 41 f.). Inwiefern können Gedanken, noch abgesehen von den „Gedanken" der Menschen, die Wirklichkeit formen? Offenbar können sie es nach unserem Verfasser nur deshalb, weil sie nur das Vordergründige des hinter ihnen stehenden Absoluten sind. Der Inbegriff der Werte ist das uns zugekehrte vordergründige Antlitz Gottes. Daß der Verfasser so denkt, beweist uns die Tatsache, daß er den ontologischen Gottesbeweis als den einzig zu Recht bestehenden „Aufweis Gottes" anspricht. Er beruhe auf zwei Gedanken: erstens liege im Wesen der logischen Werte (und der geistigen überhaupt) die „notwendige Wirklichkeit", zweitens: „In jeder Erkenntnis liegt ein Gedanke, der als ein Notwendig-Wirkliches etwas von Gott ist" (S. 210). In jeder Erkenntnis ist Gott nicht nur Gegenstand, sondern ein Element der Erkenntnis. Alles Wissen ist nur möglich, weil Gott in jedem Wissen und in der Welt ist. Das Entsprechende gilt von allen Werten: „Die Peripherie von Gott ist als Form und als Element in der Welt drin" (S. 211). Das klingt augustinisch, aber es kann auch neukantianisch gedeutet werden. Hier wird nämlich nicht nur von der Absolutheit der Werte aus eine letzte Fundierung dieser Werte in einer höchsten Wertwirklichkeit aufgewiesen (im Gegensatz zu der oben erwähnten Fiktion), sondern die „notwendige Wirklichkeit" der Werte selbst wird als etwas Zentral-Ontisches an Gott aufgewiesen (S. 210). Diese notwendige Wirklichkei der Werte ist aber selbst nicht erwiesen. Und welcher Unterschied besteht zwischen der notwendigen Wirklichkeit der Werte und der notwendigen Wirklichkeit Gottes? Sagt doch der Verfasser an einer Stelle: „Nur Gott ist notwendig wirklich und darum absolut" (S. 210). Auch wehrt er sich gegen die naheliegende Unterstellung, als ob Gott für ihn der Inbegriff der Werte sei. Er hilft sich hier heraus mit der Unterscheidung zwischen dem Vordergründigen und Hintergründigen an Gott, zwischen Peripherie und Zentrum in Gott. „Als Vordergründiges muß dieser Inbegriff etwas Hintergründiges haben, das Abgewandte Gottes, sein eigentliches Wesen, von dem wir eine ontologische Kategorie nicht haben und wohl niemals haben werden" (ebd.). Was will A. M. dem entgegenhalten, der die Absolutheit und notwendige Wirklichkeit der Werte mit Gott bzw. dem Absoluten identifiziert und sich einen Unterschied zwischen einem „eigentlichen" und uneigentlichen Wesen Gottes nicht denken kann?

Im übrigen enthält die Religionsphilosophie des Verfassers sehr bedeutsame und zum Weiterdenken anregende Ideen, wenngleich die Formulierungen zuweilen etwas überspitzt und zu knapp gefaßt sind, so daß sie zu Mißverständnissen Anlaß bieten können. Für A. M. ist die Religion in ihrem eigentlichen Wesen „Begegnung mit dem Heiligen" (S. 209). Dieses Heilige wird gekennzeichnet

als etwas Unmittelbares, nicht Begriffenes, als etwas Originäres, Spezifisches, nicht auf Bekanntes, z. B. andere Werte, Zurückführbares, als ein absolutes Ansich, als das Geheimnis und das Heilige schlechthin (S. 207). Religion hat der Mensch, der sich unter die Heiligkeitswerte stellt, sich von ihnen ergreifen und durch sie weihen und heiligen läßt (S. 208). Es ist klar, daß bei einer solchen Wesensbestimmung der Religion die Wahrheitsfrage noch nicht gestellt werden kann, falls wir das Wort Wahrheit im modernen, erkenntnistheoretischen (nicht im johanneischen dynamischen und personalen) Sinne verstehen, wohl aber die Frage nach Echtheit und Tiefe der personalen Begegnung. Die Wahrheitsfrage im genannten Sinne stellt sich uns erst, wenn wir über diese Begegnung mit dem Heiligen theologische Aussagen machen, wenn das Denken über die Erfahrung des Heiligen einsetzt. „Wahrheit liegt nur im Denken und nirgendwo anders" (S. 209). Verstehen wir jedoch unter Wahrheitsanspruch einer Religion die Frage, ob hier eine Wirklichkeit erfaßt wird, so ist ohne einen solchen Anspruch eine Religion, erst recht die christliche, nicht denkbar. Sind nun aber Religion und religiöses Denken nach unserem Verfasser sorgfältig zu unterscheiden, so hat doch jede Religion auch einen rationalen Kern, aber sie ist nicht dieser Kern (S. 211). „Je mehr sich eine Religion in ein System religiöser Lehren wandelt, desto mehr wird sie absterben" (S. 213). „Das Denken ist einer der Feinde, vor denen sich die Religion am meisten hüten muß." Bedenken erweckt jedoch, daß der Verfasser das Absolute ohne weiteres Gott nennt, zumal er ja auch den Werten Absolutheit zuspricht. Der Gott der Offenbarung, der Vatergott, hat jedenfalls mit diesem Gott der Philosophen nichts zu tun. Mehr gerecht werden dem Wesen Gottes seine Ausführungen über das „Ganz Andere" Gottes gegenüber der Kreatur sowie über seine Personalität (S. 211), Eigenschaften, die „noch kein Theologe ontologisch hat klar machen können, weil sie (d. h. die Theologen) alle unter der Allherrschaft des Seins stehen" (ebd.). „Die Einzigkeit Gottes im Wesen und in seiner Verknüpfung mit der Welt macht es nun, daß sein Dasein prinzipiell nicht vom Außergöttlichen her zu beweisen ist." Die Verknüpfung Gottes mit der Welt „kann vor allem nicht kausal sein, denn Kausalität ist wesensnotwendig eine innersphärische Verknüpfung des Realen. Sie muß sui generis sein" (S. 210). Für A. M. gibt es nur einen „Aufweis Gottes", den er von der Wertsphäre aus unternimmt. Dieser führt u. E. aber nur zum Aufweis eines Absoluten.

Der Scholastiker wird sich vor allem mit der im Buche enthaltenen Kritik am scholastischen Seins- und Analogiebegriff und der Potenz-Aktlehre auseinandersetzen müssen (S. 46 f., 102). A. M. wirft der Scholastik vor, sie betrachte das Sein als etwas Allumfassendes, an dem die Seienden mehr oder weniger Anteil haben (S. 102). Aber Sein sei nicht vermehr- oder verminderbar. „Es gibt keine Grade des Seins, keine Steigerung des Seins, keine Seinsfülle" (ebd.). Diese scholastische Auffassung beruhe auf einer Verpflanzung des Wertproblems in das Seinsproblem. Die Welt sei so verschieden in ihrem Sosein, in ihrer Washeit, daß diese Mannigfaltigkeit ganz verschiedene Wirklichkeitsformen bedinge, nicht ein allgemeines Sein. Zu jeder Sowirklichkeit (!) gehöre eine spezifische Dawirklichkeit (S. 102). Zu diesen Wirklichkeitsformen gehöre nicht allein das Realsein, sondern auch das Wahrsein, Falschsein (auch falsche Gedanken sind wirklich!), das Gutsein und Bösesein, das Schönsein und Häßlichsein, das Heiligsein und das Unheiligsein. A. M. begründet die Wirklichkeitsform der positiven und negativen Wertsphären mit ihrer durchgängigen polaren Gespaltenheit, die eben in ihrer Wirklichkeitsform fundiert sein müsse (S. 63). „Daß das Böse nur eine Beraubung, ein Mangel, etwas Negatives (Unwirkliches) sei, war einer der törichten Gedanken der mittelalterlichen Philosophie und ist zugleich ein Beweis dafür, wie wenig das Böse vom Seienden her verstanden werden kann" (S. 63).

Sicherlich ist mit diesen Gedankengängen über die verschiedenen Wirklichkeitsformen, so neuartig und fremd die Terminologie ist, ein tatsächlicher Sachverhalt getroffen. Wahr ist auch, daß vielen Philosophen der Blick für andere Wirklichkeiten als die reale sich öffnen müßte. Unser durchgängiger Wirklichkeitsbegriff ist tatsächlich zu eng, woran der Einfluß einer positivistischen Philosophie nicht wenig schuld ist. Unsere Bedenken beginnen da, wo diesem „Irrealen" eine „notwendige Wirklichkeit" zugesprochen wird, wo es absolut gesetzt wird. Dieser Wertontologismus trägt die Eierschalen des Neukantianismus an sich (Rickert). Geistige Werte stellen zwar in ihrer überindividuellen Geltung etwas Objektives, vom einzelnen Ich Unangreifbares dar, aber für sich genommen sind sie noch nichts Wirkliches, wenngleich sie gleichsam einen Wirklichkeitsdrang haben. Um wirklich existent zu werden, bedürfen sie der Wertträger; der Wert „gut" z. B. bedarf einer Person als Wertträger. Ihr Wirklichkeitsdrang, ihr Tendieren zur Wirklichkeit, zum real Existierenden hin deutet allerdings darauf hin, daß die geistigen Werte selbst Ausfluß einer letzten Realität sind.

Wir schließen unsere kritische Würdigung des sehr anregenden Buches mit einem Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung. Daß die Philosophie sich ihrer Grenzen bewußt werden und sich nicht zutrauen soll, was sie nicht zu leisten vermag, scheint uns eine beherzigenswerte Forderung des Verf. zu sein. Sie kann keine Sinndeutung des Lebens geben, sie kann nicht das Leben gestalten, — all das muß sie der den totalen Menschen erfassenden Weltanschauung bzw. der Religion überlassen. Sie kann nur ein theoretisches Verstehen des irrealen Baues der Welt vermitteln. Beschränkt sich die Philosophie auf diese Aufgabe, so sichert sie dadurch ihre wissenschaftliche Freiheit und Autonomie, die sie einbüßt, wenn sie sich in den Dienst einer Weltanschauung stellt, wie es hüben wie drüben weithin der Fall ist. So ist die neuscholastische Philosophie, wie A. M. bemerkt, oft nur ein „philosophisch frisiertes weltanschauliches Wissen", hinter dem „der absolute, fertige, hier so, dort anders gefärbte Thomismus" steht, oder „ein gesucht modernes Reden zur Gewinnung des Gegners" (Archiv für Philosophie I, 142). Allerdings — darin sind wir mit dem Verf. nicht einig — ist eine völlige Loslösung der Philosophie von der Weltanschauung nicht möglich, erst recht nicht, wenn die primäre Methode der Philosophie das „Schauen" sein soll, und die Philosophie eine „Philosophie der Behauptung" wird. Doch gibt auch A. M. zu, daß das philosophische wie alles wissenschaftliche Denken seine „letzte, tiefste treibende Kraft in der Weltanschauung und in ihrer Mutter, der Religion" hat (a. a. O. S. 143). Und er hat recht, wenn er fordert, daß diese letzte Beheimatung der Philosophie in einem „Erlösungswissen" keine inhaltliche Fesselung, keine Versklavung sein darf. Diese Gefahr für die Philosophie im katholischen Raum einmal freimütig aufgezeigt zu haben, ist ein Verdienst des Verfassers. Darüber hinaus hat er durch sein Werk gezeigt, wie eine Philosophie dem Höchsten dienen kann, ohne gleich eine „Magd der Theologie" zu werden. Er hat die neuesten Forschungsergebnisse eingebaut und ist selbst eigene neue Wege gegangen, kurz er hat das getan, was Kardinal Suhard in seinem berühmten Hirtenschreiben vom katholischen Gelehrten verlangt: „Eure Aufgabe, christliche Denker, besteht nicht darin, andern zu folgen, sondern ihnen voranzugehen. Es gilt nicht nachzuahmen, sondern es gilt zu erfinden", und „Zeigt euch darin nicht zaghaft!".

Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.

Von Berthold Altaner, Würzburg

II. (2. Teil)

Auch im spekulativen Teil (S. 507—680) seines Werkes[1] unterscheiden sich Jugies Darlegungen sehr zu ihrem Vorteil von der bei heutigen Mariologen üblichen Methode, Beweise zu führen. Bei der Wertung und Überprüfung der spekulativen Argumente ist ihm nicht a priori Alles und Jedes recht, was in honorem B. M. V. behauptet wird, vielmehr hat er sich auch hier seinen kritischen

[1] **Jugie,** Martin, A. A., Professeur à l'Athénée Pontifical du Lateran et à l'Institut Catholique de Lyon, **La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge.** Étude historico-doctrinale. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1944, VIII und 747 S. (Studi e Testi 114). 2. Teil der Rezension; vgl. Theol. Revue 1949, 129—142.

Sinn und seine Besonnenheit bewahrt und ist bemüht, sich nicht von Gefühlen und Stimmungen leiten zu lassen. Im 1. Kap. dieses Teils (S. 507—582) untersucht er zunächst die Frage, ob und inwieweit die heute fast allgemein übliche Annahme, daß die Gottesmutter vor ihrer Aufnahme in den Himmel gestorben sei, durch spekulative Überlegungen gesichert werden könne. Dabei kann man mit Genugtuung feststellen, daß J. nicht bloß bei der Behandlung der Probleme der positiven Theologie, sondern auch bei dem spekulativen Fragenkomplex eine anerkennenswerte Unabhängigkeit und Selbständigkeit zeigt. Gerade hier wagt er gegen den Strom zu schwimmen und z. T. neue Gedanken zu entwickeln. Der Verf. bemüht sich nämlich, auf spekulativem Wege zu beweisen, daß die Maria auszeichnenden Privilegien insofern noch gesteigert und vermehrt worden seien, als die hl. Jungfrau überhaupt nicht gestorben, sondern, ohne dem leiblichen Tod unterworfen gewesen zu sein, mit ihrem verklärten Leib in den Himmel aufgenommen worden sei.

Wer wie der Rezensent auf Grund seiner Kenntnis der Quellen und der neueren mariologischen Literatur die Überzeugung gewonnen hat, daß die heute ins Feld geführten spekulativen Gründe nicht ausreichen, um mit ihrer Hilfe die Assumptio als denknotwendiges und darum bewiesenes Korrelat zu den bereits dogmatisch festgelegten Privilegien abzuleiten, bringt gerade diesen Ausführungen und Deduktionen ein besonderes Interesse entgegen. Dabei kann er gleichsam als unbeteiligter und unparteiischer Beobachter feststellen, wie viel oder wie wenig im Rahmen unseres Problems durch theologische Spekulation endgültig geklärt und abschließend entschieden wird. Wer sich die Mühe macht, in völliger Objektivität die logische Struktur und Beweiskraft der von Jugie für seine These vorgetragenen Gründe, die natürlich sämtlich in die Kategorie der Konvenienzgründe gehören, mit den Konvenienzgründen zu vergleichen, die für die entgegengesetzte Ansicht, daß Maria gestorben, auferweckt und dann erst in den Himmel aufgenommen worden sei, darf nicht so abfällig über Jugies Deduktionen und seine in mancher Beziehung originellen Darlegungen urteilen, wie dies Balic, Antonianum 1946, 44—65 und z. T. auch O. Faller, S. 9 ff. und 22 f. tun. Denn grundsätzlich darf sich doch die theologische Spekulation auch nach einer neuen, nicht gemeinhin üblichen Richtung orientieren, wenn sie nur gute Gründe vorzulegen in der Lage ist. Die so ablehnende, heftige Reaktion gegen die von Jugie entwickelten Spekulationen erklärt sich m. E. vor allem daraus, daß man wegen dieser neuartigen, aber deshalb durchaus nicht weniger berechtigten Spekulationen eine Komplizierung, Erschwerung und darum Verzögerung des erstrebten Ziels, der Proklamierung des neuen Dogmas, befürchtet.

Wer imstande ist, ohne Voreingenommenheit die Bedeutung der gesamten Konvenienztheologie richtig einzuschätzen, und erkannt hat, daß auf diesem Wege von seiten der theologischen Wissenschaft keine Entscheidung darüber herbeigeführt werden kann, daß und ob eine Lehre im Depositum fidei enthalten ist, findet angesichts dieser in verschiedener Richtung laufenden, einander bekämpfenden und negierenden Theologumena einen erneuten interessanten Beleg dafür, daß man bei einer bestimmten willensmäßigen Einstellung durch Konvenienzgründe schließlich alles „beweisen" kann. Ich halte es deshalb nicht für notwendig, die von J. für seine These entwickelten Konvenienzgründe genauer zu charakterisieren und meine Einwendungen und Vorbehalte im einzelnen darzulegen. Wer jedoch der Ansicht ist, daß durch Konvenienzgründe wirklich theologisch entscheidende Beweise gewonnen werden können, müßte sich ernstlich mit den von J. vorgebrachten Überlegungen auseinandersetzen und sich nicht so schnell zu absprechenden und herabsetzenden Urteilen hinreißen lassen. Grundsätzlich möchte ich zur Kritik jeder Konvenienztheologie nur darauf hinweisen, daß man bei all diesen Denkoperationen von der unbeweisbaren, falschen Voraussetzung aus operieren muß, als ob auf diesem Wege auch die nichtgeoffenbarten, von seinem freien Willen abhängigen Ratschlüsse Gottes sicher und eindeutig erkannt und als sichere theologische Lehre vorgetragen werden könnten.

Im 2. Kap. (S. 583—665) legt J. alle nach seiner Meinung den Offenbarungscharakter der Assumptalehre vermeintlich oder wirklich beweisenden Gründe im einzelnen dar. Zunächst gibt er eine Übersicht über alle bereits im ersten Hauptteil des Werkes erarbeiteten Ergebnisse, die erkennen lassen, daß die Lehre von der Himmelfahrt Marias noch kein Dogma ist. Weder aus der Hl. Schrift noch aus der Tradition kann etwas, was den dogmatischen Charakter der Lehre aufzeigt, beigebracht werden. Ebensowenig kann aus der Tatsache, daß heute allgemein das Fest der Assumptio am 15. August liturgisch gefeiert wird, etwas Sicheres für die dogmatische Qualität der Lehre Entscheidendes abgeleitet werden. Ferner stellt J. fest, daß bis heute eine einhellige und einheitliche Lehre und Stellungnahme weder bei den Theologen noch auf seiten der Bischöfe trotz aller Petitionen vorliegen. Auch aus dem sog. Glaubenssinn der Kirche (le sentiment commun des fidèles) könne kein tragfähiges Fundament gewonnen werden, um zu behaupten, daß es sich um eine bereits definierte Glaubenswahrheit handele (S. 584—604).

Im folgenden beschäftigt sich dann J. mit den Argumenten, die in der heutigen Diskussion als Beweise für die Definibilität der Lehre herangezogen werden und diese erweisen sollen. Der Verf. unterscheidet drei Gruppen von Gründen. Zunächst würdigt er die Argumente, die ungenügend und ungeeignet sind, die Tatsächlichkeit der Assumptio sicherzustellen (S. 604—616). Dann folgen die spekulativen Überlegungen, die nach seiner Meinung den Offenbarungscharakter der Lehre wirklich beweisen (S. 617—651), und schließlich die Gründe, denen er keine wirkliche Beweiskraft zuerkennt, weil es sich dabei um reine Konvenienzgründe handele (S. 652—659).

Nach dem heutigen Stand der Diskussion wird von keiner ernst zu nehmenden Seite behauptet, daß die Lehre von der Kirche bereits als Dogma verkündigt wird, und darum ist es nicht notwendig, die von J. zur Erhärtung dieser These vorgelegten Argumente näher zu beleuchten oder zu ergänzen. Heute geht es einzig und allein darum, ob von der Theologie sicher behauptet werden dürfe, daß die Lehre definibel sei. Im folgenden soll darum die hier von J. eingenommene Position einer Prüfung unterzogen werden.

Zu den für den Erweis der Definibilität als unbrauchbar angesehenen Argumenten rechnet J. folgende: 1. den Beweis aus dem leeren Mariengrab in Gethsemani; 2. den Beweis, der aus dem Fehlen von körperlichen Reliquien Mariens abgeleitet wird; 3. den Beweis aus der Existenz des liturgischen Festes am 15. August; ebenso wenig genügt 4. das aus der Hl. Schrift und Tradition erhobene Material; das Gleiche gilt 5. von dem Beweis aus dem Glaubenssinn der Kirche. So sehr ich den meist summarischen Darlegungen und Feststellungen Jugies zustimme, möchte ich darauf hinweisen, daß diese dankenswerten Ausführungen des gelehrten Verfassers in mancher Hinsicht noch vertieft und die Argumente ergänzt und verstärkt werden können. Im folgenden möchte ich, soweit dies im Rahmen einer Rezension möglich ist, einige ergänzende Bemerkungen zu den heute beliebten „Beweisen" machen, die aus der Existenz des Festes vom 15. August und auf Grund des „Glaubenssinns der Kirche" geführt werden.

Wie Jugie im einzelnen darlegt, waren im Verlauf der Jahrhunderte sehr verschiedene Gedanken und Vorstellungen mit dem ältesten Marienfest des 15. August verknüpft [1a]. Vor allem muß darauf hingewiesen werden, daß sogar in den heute gebrauchten liturgischen Gebeten des Festes keine klare und ausdrückliche Aussage zu finden ist, in welcher die Himmelfahrt Mariens auch mit ihrem verklärten Leib ausgesprochen wird. Denn aus der Geschichte der liturgischen Terminologie des Festes wissen wir, daß „assumptio",

[1a] Vgl. darüber B. Capelle, Muséon 56, 1943, 1—33, und B. Botte, Sacris Erudiri 2, 1949, 111—122.

im Lichte der Geschichte gesehen, nicht ohne weiteres das bedeutet, was wir uns heute darunter vorstellen. „Assumptio" wurde jahrhundertelang als gleichbedeutend mit dormitio-pausatio-dies natalis-transitus animae aufgefaßt (Jugie 211 f., 518 f., 589 ff., 592 f.). Unter dem Einfluß der theologischen Spekulation, die für die Gottesmutter das Privilegium der Assumptio erschloß, erhielt allmählich der in die liturgischen Texte aufgenommene Terminus „assumptio" den heute allgemein angenommenen Sinn. Wenn aber K. Jüssen, Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens 1948, 24 behauptet, daß die Festfeier des 15. August „ein durchschlagender, völlig zwingender Beweis für die Tatsächlichkeit der Assumptio" sei, so handelt es sich um eine der bei der Behandlung unserer Frage so häufig vorkommenden maßlosen Übertreibungen.

Wer einen Definibilitätsbeweis aus der Liturgie des 15. August führen will, sollte sich auch daran erinnern, daß das römische und so manche andere Offizien durch viele Jahrhunderte bis zur Brevierreform von 1568 in den Lektionen ausdrücklich unser Nichtwissen vom Schicksal des Leibes der Gottesmutter betont haben. Die Beter, die das römische oder auch andere Breviere benützten, lasen darin: „Cum nihil aliud experiri poterit pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore. Quomodo autem vel quo tempore vel a quibus personis corpus eius ablatum fuerit vel transportatum, utrumve resurrexerit nescitur, quamvis nonnulli astruere velint eam iam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate vestiri . . . Quia Deo nihil impossibile est nec nos de beata Maria factum abnuimus, quamquam propter cautelam salva fide pio magis desiderio opinari volumus quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur." Dieser Text ist der schon erwähnten Schrift des Pseudo-Hieronymus entnommen.

Niemand wird nun behaupten wollen, daß Pius V. die Neuordnung des Breviers und des Missales und speziell die Beseitigung der Lesung aus Pseudo-Hieronymus deshalb habe vornehmen lassen, weil ihm neue, bessere Zeugnisse aus Schrift und Tradition zur Verfügung gestanden haben und weil er deshalb den in der Liturgie zum Ausdruck gebrachten Zweifel in die Tatsächlichkeit der Assumptio glaubte als unbegründet beiseitesetzen zu können. Der Grund ist vielmehr einzig und allein darin zu suchen, daß im Zusammenhang mit dem durch die Konvenienztheologie geförderten und verbreiteten Glauben diese Anschauung naturgemäß auch in der Liturgie deutlicher zum Ausdruck gebracht werden sollte. Jedoch wurde damals in den liturgischen Formulierungen und Aussagen, wie bereits früher hervorgehoben wurde, noch keine abschließende Klarheit erreicht.

Daß man aus dem theologischen Prinzip „Lex orandi est lex credendi" kein Argument für die Definibilität gewinnen kann, leuchtet jedem ein, der sich die daraus ergebenden Konsequenzen vergegenwärtigt. Wenn die Liturgie in so einfacher, ich möchte sagen, massiver Weise historisch-theologische Tatsachen garantieren könnte und geradezu theologische Offenbarungen zu vermitteln imstande wäre, so müßten uns folgerichtig nicht nur in unserem Fall, sondern ebensogut auch in vielen anderen in der Liturgie enthaltenen Aussagen und Berichten theologisch absolut zuverlässige, die Wahrheit garantierende Erkenntnisquellen zur Verfügung stehen.

Tatsächlich ist aber sehr leicht der Beweis dafür zu erbringen, daß liturgische Feste und die dabei verwendeten Berichte und Gebetstexte grundsätzlich keine sichere theologische Erkenntnisquelle sind. Aus ihnen darf niemals geschlossen werden, daß uns auf diesem Wege Wahrheiten von Gott geoffenbart und als theologisch sicher garantiert werden, es sei denn, daß andere davon unabhängige Beweise oder Erkenntnisquellen vorhanden sind. Wer behaupten wollte, daß theologisch-historische Fragen unter Berufung auf die liturgischen Feste und Festtexte allein entschieden werden könnten, müßte erst den Beweis dafür erbringen, daß die Einführung, Ausbreitung und theologische Ausdeutung der einzelnen Feste und Festtexte nur durch ein besonderes übernatürliches Eingreifen Gottes zu erklären seien. Die gesamte Liturgiegeschichte und Liturgiewissenschaft widerspricht laut einer solchen Auffassung.

Wenn man bei der Liturgie des 15. August den Anfang machen wollte, müßte man konsequenterweise alle anderen liturgischen Texte (historische und Gebetstexte) erkenntnistheologisch auf dieselbe Stufe stellen und ihnen eine besondere erkenntnistheologische Qualität zuerkennen, weil der Heilige Geist die Wahrheit des darin Enthaltenen garantiere. Was in einem Falle richtig und erlaubt ist, muß folgerichtig auch in anderen Fällen gestattet sein. Konkret gesprochen, hätten wir nicht nur die Pflicht, die anerkanntermaßen legendären Lesungen des 2. Nokturns des 4. Oktavtages des Himmelfahrtsfestes als wahr zu verteidigen, sondern besäßen in den liturgischen Büchern z. B. eine theologische Erkenntnisquelle, um die Geschichtlichkeit der uns bereits im 2. Jahrhundert bezeugten Legende von der Präsentatio B.M.V. (21. November) zu behaupten. Für den Kundigen brauche ich nicht viele Beispiele anzuführen. Um die Unhaltbarkeit der hier abgelehnten Beweismethode näher zu illustrieren, weise ich nur auf einige wenige wesentlich von der Legende abhängige Feste hin; vgl. Maria ad Nives (5. August); Rosenkranzfest (7. Oktober); hl. Katharina (25. November); Translatio almae domus Lauretanae (10. Dezember) usw.[2].

Der Versuch, sich mit Hilfe des Prinzips „Lex orandi est lex credendi" einen billigen Beweis der Definibilität der Assumptalehre zu verschaffen, wird noch in einer anderen Variation gemacht: der Heilige Geist könne es nicht zulassen, daß die Gläubigen durch die liturgische Feier des 15. August in einen dogmatischen Irrtum geführt würden. In Wirklichkeit handelt es sich bei dieser Behauptung um ein auf mangelndem Unterscheidungsvermögen basierendes, in die Irre führendes argumentum ad hominem. Wenn die liturgische Feier als theologisches Beweismoment für die Definibilität abgelehnt wird, so wird damit nicht auch zugleich die Tatsächlichkeit oder der Glaube an die Assumptio geleugnet; vielmehr wird damit nur zum Ausdruck gebracht, daß man aus der Tatsache der Festfeier keine Gewißheit darüber gewinnen kann, daß es sich um eine im Depositum fidei enthaltene Wahrheit handelt.

Wie schon hervorgehoben wurde, vertritt Jugie (S. 601—604, 616 f.) den Standpunkt, daß auch aus dem sogenannten Glaubenssinn der Kirche kein ausreichender Beweis für die Definibilität abgeleitet werden könne. Es scheint mir gerade hier notwendig, einige ergänzende Bemerkungen hinzuzufügen, da Jugie nicht auf die prinzipielle Unzulänglichkeit dieses Beweises hingewiesen hat. Typisch und charakteristisch für diese Beweismethode, welche das Problem der Definibilität unter Beiseitesetzung und unter Verzicht auf eine Begründung aus der Hl. Schrift und Tradition und eventuell auch der theologischen Spekulation lösen will, ist z. B. das, was D. Kosler, Neue Ordnung 1948, 60—83 ausführt. Das christliche Volk und seine Hirten, so heißt es hier, glauben und lehren fest und bestimmt die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Es sei darum ein consensus totius ecclesiae gegeben und damit eine ausreichende Garantie dafür vorhanden, daß die Lehre im Despositum fidei enthalten sei. Diese theologische Schlußfolgerung, die das Problem scheinbar einfach und radikal löst, ist jedoch ohne Wert. Treffend führt der Münsterer Dogmatiker B. Poschmann in einem mir vorliegenden, für einen deutschen Bischof bestimmten Gutachten zur Assumptafrage folgendes aus: „Unter dem Gesichtspunkt der quaestio iuris ist eine solche theologische Deduktion und die Anwendung dieser Methode berechtigt. Was die gesamte Kirche heute als Glaubenssatz bezeugt oder früher zu irgendeiner Zeit als Glaubenssatz festgehalten hat, muß aus göttlicher Offenbarung und Tradition stammen, auch wenn es sich biblisch und histo-

[2] In diesem Zusammenhang könnte z. B. auch darauf hingewiesen werden, daß bis ins 16. Jahrhundert unter Berufung auf liturgisches Tun das Theologumenon von der consecratio vini per tactum weithin vertreten wurde.

risch nicht lückenlos begründen läßt. Denn sonst müßte die Kirche dem Irrtum verfallen sein. Dies ist aber nach der Verheißung Christi ausgeschlossen und unmöglich. Falsch ist aber im vorliegenden Fall das Urteil in der quaestio facti. Es trifft eben n i c h t zu, daß die Kirche die Himmelfahrt Mariens als wirkliches Dogma verkündet, und ebensowenig ist es richtig, daß das katholische Volk diese Lehre als Dogma annimmt. Die Lehre wird im Sinne der Kirche gepredigt als pia opinio und bleibt pia opinio, auch wenn sie allgemeine Zustimmung findet oder finden würde. Nur vom Dogma gilt, daß es notwendig seinen Ursprung in der Offenbarung haben muß; ‚fromme Meinungen' können auch anders entstanden sein. Die theologisch als pia opinio qualifizierte Ansicht kann sehr wohl einen objektiv wahren Sachverhalt wiedergeben und aussprechen, diese Mitteilung geht aber nicht auf eine göttliche Offenbarung zurück. Überdies bewegt sich ein solcher Beweis in einem Zirkel. Er will die Möglichkeit der Dogmatisierung der Lehre begründen und geht bei dieser Begründung schon von ihrem dogmatischen Charakter aus."

Da das heutige Glaubensbewußtsein in unserer Frage nicht auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so kann daraus auch kein Recht abgeleitet werden, rückwärtsschauend Gen 3, 15 und Lk 1, 28 im Sinne der Assumptio auszulegen, und ebensowenig kann dieses heutige Glaubensbewußtsein, selbst wenn es allgemein wäre, den fehlenden Traditionsbeweis ersetzen. Der entscheidende Mangel in der theologischen Beweisführung kann deshalb nicht behoben werden. In gewissem Sinn kann man hier auf das Axiom verweisen: Contra factum non valet argumentum.

Wenn heute auf die Tatsache rekurriert wird, daß etwas allgemein in der Kirche geglaubt und verkündigt wird, so lohnt es sich, dieses Argument durch gewisse historische Parallelen zu beleuchten und auch auf diese Weise als nicht stichhaltig zu erweisen. Für den Kundigen bedarf es nur einiger kurzer andeutender Hinweise, um die für unsere Kritik verwertbaren theologie- und dogmengeschichtlich wichtigen Vorgänge im kirchlichen Denken und Glauben zu verstehen. Vom grundsätzlichen und methodischen Standpunkt aus darf die Frage gestellt werden: Hat d e r H e i l i g e G e i s t von der Zeit der Apostel bis ins 17. und 18. Jahrhundert bei der lehrenden und hörenden Kirche die „Glaubensüberzeugung" zugelassen und sie mit theologischen Gründen als sichere Lehre verteidigen lassen, daß die Christen eine göttlich garantierte Belehrung und Sicherheit in profanwissenschaftlichen Dingen besonders auf den Gebieten der Geschichte und vor allem der Naturwissenschaft durch die Hl. Schrift empfangen können? Und wurde nicht diese „Glaubensüberzeugung" durch außertheologische Erkenntnisse, die uns die Naturwissenschaften, die geschichtliche und linguistische Forschung gebracht haben, überwunden, und haben nicht die profanwissenschaftlichen Erkenntnisse wesentlich dazu beigetragen, eine richtigere Formulierung der Lehre von der Schriftinspiration zu gewinnen? Schmerzliche, für das Ansehen der Kirche sehr schädliche Konflikte zwischen den Profanwissenschaften und dem „Glauben" (nicht Dogma) und der Theologie der Kirche haben schließlich eine Wende und gründliche Neuorientierung gebracht. Wie viele Jahrhunderte war in der Kirche der allgemeine „Glaube" und die peinliche Praxis in Geltung, daß die Ketzer mit dem Tode bestraft wurden und aus theologischen Gründen „mit Recht" bestraft werden mußten? Wie lange Zeit hatte der theologisch „wohl begründete" Hexenglaube Heimatrecht in der Kirche? Ich erinnere ferner an die Jahrhunderte währende, auf einer „Glaubensüberzeugung" beruhende andersartige Lehre und Praxis der Kirche in Sachen des Weihesakraments (Materie und Form, Reordinationen) oder an die so lange Zeit in der Kirche herrschende Lehre und die daraus sich ergebende Praxis in der Beurteilung der Privilegia cleri, als ob es sich um Vorrechte des Klerus handelte, die auf göttlicher Offenbarung beruhten. Alle diese und manche andere im Laufe der Kirchengeschichte weithin oder allgemein verbreiteten „Glaubensüberzeugungen" illustrieren unser Problem indirekt, insofern sie uns deutlich zum Bewußtsein bringen, daß solche theologischen Überzeugungen nicht schlechterdings die Wahrheit verbürgen.

Wenn nach Jugie, wie bereits gezeigt, auch das Allermeiste von dem, was die Mariologen zugunsten der Definibilität ins Feld führen, einer kritischen Prüfung nicht standhält, so entwickelt er doch auch selbst S. 617—652 spekulative Gründe, welche die Definibilität schlüssig beweisen sollen. Zunächst behauptet er im Anschluß an Marin Sola O.P., daß die fast allgemein von den Theologen vertretene Auffassung, wonach man eine revelatio implicite formalis und eine revelatio implicite virtualis unterscheiden müsse, überflüssig und sachlich unbegründet sei (S. 617—623); man brauche nur mit einer revelatio implicite formalis zu operieren, d. h. in allen den Fällen, in denen man mit einer revelatio implicite virtualis rechnete, dürfe man bereits von einer revelatio implicite formalis sprechen. Da bekanntlich die Theologen der Ansicht sind, daß eine revelatio implicite virtualis nicht genüge, um eine Wahrheit als von Gott geoffenbart anzuerkennen, hat sich Jugie von vornherein durch diese seine Stellungnahme, die sehr anfechtbar ist, den von ihm versuchten spekulativen Beweis vereinfacht und leichter gemacht. In der Tatsache, daß sich Jugie an diesem Punkte in seiner Begriffsbildung von Marin Sola, dessen Theorie der Dogmenentwicklung wegen der Ignorierung der historischen Tatsachen und psychologisch bedingten Entwicklungsfaktoren und wegen seines abstrakten Intellektualismus wenig befriedigt und weithin abgelehnt werden muß, führen läßt, sehe ich einen bedenklichen Mangel an kritischem Urteil und Objektivität.

Fassen wir die anschließend folgenden spekulativen Darlegungen kurz zusammen, so müssen wir zunächst feststellen, daß seine Gedanken sämtlich mit den Dogmen von der Theotokos und Immaculata Conceptio im Zusammenhang stehen. Die aus diesen Glaubenslehren sich ergebenden Folgerungen liefern ihm sichere Beweise für die Definibilität der Lehre. Für Jugie ist die Assumptio B. M. V. implicite formaliter geoffenbart, und die Lehrentwicklung sei heute in dasselbe Stadium eingetreten, in dem sich die Lehre von der Immaculata unmittelbar vor 1854 befand. Der Gottesmutter sei dasselbe Recht zuzuerkennen, das Adam vor dem Sündenfall besessen habe; sie stehe nicht unter dem Gesetz des Todes und besitze das Recht, verklärt in die Glorie einzugehen (vgl. Röm, 5, 12. 15. 19). Weil aber Maria ihrem göttlichen Sohn ähnlich werden sollte, ist sie gestorben; jedoch verblieb sie ebensowenig wie Jesus im Grabe, sondern sie wurde auferweckt und in den Himmel aufgenommen. Dies ist in kurzen Worten der aus dem Immaculata-Dogma abgeleitete Beweis. Nun behauptet Jugie, daß seine Schlußfolgerung, die allerdings wegen der für die Gottesmutter anzunehmenden Parallelität zum Heilswerk Christi, im Unterschied zu dem Adam ursprünglich zustehenden Recht auf Unsterblichkeit, eine Durchbrechung erlaube und notwendig mache, als connexité nécessaire zu beurteilen sei und daß es sich hier nicht um einen Konvenienzgrund handele, sondern um „une preuve proprement dite", um ein strenges Recht (droit strict), das Maria auf die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt zustehe. Dieser Schluß sei zwingend und müsse von jedermann anerkannt werden (S. 624—627).

Hat Jugie mit seinen Behauptungen wirklich einen zwingenden Beweis für die Definibilität des Dogmas geliefert? Gegenüber der Behauptung, daß das heute erreichte Stadium der Entwicklung der Situation gleiche, die kurz vor 1854 bestanden habe, ist festzustellen, das dies deshalb nicht zutrifft, weil nicht die Tatsache ignoriert werden darf, daß es sich bei der theologischen Diskussion vor 1854 um eine Lehre gehandelt hat, die vollständig und ausschließlich in den Bereich der „metaphysischen" Theologie gehörte, während es sich bei unserer Frage doch um eine Lehre handelt, die auch eine historisch-empirische Seite aufweist. Jedermann drängt sich ganz selbstverständlich der Gedanke an die Auferstehung und Himmelfahrt Christi auf, für die uns so eindeutige positiv-theologische Beweise zur Verfügung stehen. Wenn nun für die heute diskutierte Lehre brauchbare Beweise aus dem Bereich der positiven Theologie, wie auch Jugie konstatiert, vollständig fehlen und wenn dieses Defizit in der heutigen

Diskussion meist als quantité négligable unbeachtet bleibt, so ist dies ein bedenkliches Zeichen für die in unserer Frage angewandte Methode der theologischen Argumentation. Im Hinblick auf die historisch-empirische Seite der Lehre muß man deshalb zum mindesten erwarten und fordern, daß etwaige andere Beweise den strengsten Anforderungen genügen müssen, um als Beweise anerkannt zu werden. Spekulative Beweise können in einer solchen Situation nur Wert und Beweiskraft haben, wenn es sich um logisch zwingende Schlüsse handelt. Alle sonstigen Deduktionen und Beweise können nicht als schlüssig anerkannt werden, weil die Theologen nicht in die Gedanken und Pläne Gottes eingeweiht sind. Denn alles, was Gott zur Verherrlichung Mariens getan hat oder getan haben könnte, entspringt seinem freien, uns Menschen unerforschlichen Willen.

Wenn Jugie von seinem Schluß, der von der ursprünglichen Gnadenausstattung Adams und von der Parallelität zum sterbenden und wiedererstandenen Erlöser ausgeht, behauptet, daß hier eine connexité nécessaire vorliege, so ist man noch mehr verwundert zu erfahren, daß die Ähnlichkeit mit Jesus darin bestanden habe, daß zwar Maria so wie Jesus gestorben, aber im Unterschied zu Jesus sofort, nicht erst nach drei Tagen wiedererstanden sei. Angesichts solcher Deduktionen kommt es jedem, der nicht voreingenommen ist, besonders deutlich zum Bewußtsein, daß es sich nicht im entferntesten um zwingende Beweise handelt. Daß die von Jugie behauptete nécessité, genau so schließen zu müssen, wie er es tut, nicht gegeben ist, sondern daß es sich nur um Konvenienzbeweise handelt, tritt besonders deutlich in Erscheinung, wenn selbst prominente Propagandisten der Definibilität wie z. B. P. Renaudin O. S. B. und der Eudist P. Jalabert, mit denen sich Jugie S. 629—641 auseinandersetzen muß, ein „strenges Recht" Mariens auf die glorreiche Himmelfahrt nicht anerkennen wollen. Um behaupten zu können, daß stringente Beweise vorliegen, ist Voraussetzung eine bestimmte willentliche Disposition des Argumentierenden. Vgl. hierzu die instruktiven Darlegungen von J. Coppens, Ephemerides Theol. Lovanienses 1947, 24—26. Durch die von Jugie entwickelte Spekulation kann nur der Begriff und die Konvenienz der Himmelfahrt Mariens erschlossen, niemals aber kann darüber hinaus die geschichtliche Tatsache der Himmelfahrt als sicher behauptet und noch viel weniger eine konkrete Vorstellung über den geschichtlichen Vorgang daraus abgeleitet werden. Ebenso selbstverständlich ist es, daß die geschichtlichen Vorgänge, die der Himmelfahrt vorangegangen sind, nämlich der Tod und die wunderbare Auferstehung, aus den Konvenienzbeweisen für die Himmelfahrt gleichfalls nicht als sichere, stringent beweisbare Wahrheiten unserem Glauben dargeboten werden können.

Bereits Johannes Damascenus (und nach ihm manche andere Prediger und Rhetoren), der erklärlicherweise noch nicht von der Immaculata Conceptio aus Schlüsse ziehen konnte, sondern bei seinen Erörterungen von der Theotokoswürde, der virginitas perpetua, der Gleichförmigkeit zwischen Mutter und Sohn und der vollkommenen Liebe des Sohnes zur Mutter ausging, behauptete, daß man, von jedem einzelnen der vier genannten Privilegien ausgehend, notwendigerweise zur Annahme einer glorreichen Himmelfahrt geführt werde (vgl. darüber O. Faller, De silentio . . . 1946, 79—93; Balič Antonianum 1946, 39f). Hier gilt der Satz, daß wer zu viel beweist, gar nichts beweist. Wenn der Rhetor oder das von Begeisterung erfüllte Herz Schlußfolgerungen zieht, so wird deshalb die logische Struktur der Beweise nicht geändert. Gegenüber allen menschlichen Autoritäten gilt auch für den spekulativen Theologen der Satz: tantum valet quantum probat.

Im Interesse einer methodisch einwandfreien spekulativen Beweisführung möchte ich noch auf eine im Verlauf der neuesten Geschichte seit etwa 1870 deutlich hervortretende Entwicklung hinweisen. Unschwer läßt sich zeigen, wie bei einzelnen Verfassern von dogmatischen Handbüchern und mariologischen Monographien die theologische Wertung der Himmelfahrtslehre, die gemeinhin als sententia pia eingeschätzt wurde, durch eine günstiger lautende Qualifizierung (sententia certa, certissima usw.) abgelöst wurde. Fragen wir nach den Gründen für diese strengere Einschätzung der Lehre, so ist festzustellen, daß triftige Gründe, die eine Höherwertung rechtfertigen würden, gar nicht vorhanden sind bzw. angegeben werden. Das Recht dazu wird, so muß man annehmen, aus der undefinierbaren, theologisch gar nicht bestimmbaren allgemeinen „marianischen Atmosphäre" abgeleitet oder, besser gesagt, ohne jede theologische ratio unreflektiert in Anspruch genommen. Zeitbedingte Frömmigkeitsströmungen und Stimmungen spielen dabei entscheidend mit. Und doch ist es selbstverständlich, daß ein Theologe, wenn er mit einer strengeren theologischen Zensur, die er einer Lehre zuspricht, eine stärkere Annäherung an das Stadium der Definibilität dieser Lehre zum Ausdruck bringen will, hierfür stärkere, einleuchtende Gründe vorlegen muß. Wer die theologische Literatur unter diesem Gesichtspunkt überprüft, wird die Feststellung machen, daß diese Entwicklung nicht durch neue, von der positiven oder spekulativen Theologie beigebrachte Gründe hervorgerufen ist, sondern in dem von gewissen Zentren zielbewußt hervorgerufenen marianischen „Klima" ihren Ursprung hat.

Als zweiten wirklichen Beweisgrund, der mehr als ein bloßer Konvenienzgrund sei, läßt Jugie (S. 641—647) die von der Muttergotteswürde ausgehende Deduktion gelten. Das, was hier J. an Überlegungen vorträgt, unterscheidet sich in nichts von den sonst allgemein gebräuchlichen Schicklichkeitserwägungen der Theologen. Der Unterschied zu anderen Theologen besteht nur darin, daß Jugie behauptet, seine Deduktionen seien streng beweisend (nécessaires); es liege zwar nicht eine logische, ontologische oder metaphysische nécessité vor, aber es handele sich um eine wirkliche nécessité d'ordre positif et moral. Wenn Jugie (S. 646) schreibt: il paraît évident, daß die Würde der Theotokos und Mariens Stellung als neue Eva die glorreiche Himmelfahrt nach sich ziehen müsse, so läßt er schließlich durchblicken, daß auch hier eine gewisse subjektive Disposition gegeben sein müsse, um von einer nécessité sprechen zu können. In seiner Beweisnot widerspricht er sich übrigens selbst (S. 634), wenn er im Gegensatz zu S. 12 u. a. auch Lk 1, 28 (natürlich, wie für solche Zwecke üblich, unter Benützung des Vulgatatextes) als Hilfsargument heranzuziehen sich veranlaßt sieht. Der wirkliche Beweiswert des zweiten Arguments ist nicht anders und nicht höher als das angeblich zwingende erste Argument einzuschätzen, das vorher kritisch beleuchtet wurde.

Mit aller Entschiedenheit muß darauf hingewiesen werden, daß die spekulative Theologie darauf verzichten müßte, ernst genommen zu werden, wenn sie sich bei ihren Deduktionen und Thesen von dem heute hoch im Kurs stehenden marianischen Enthusiasmus dazu verleiten ließe, den Unterschied zwischen Konvenienzgründen und wirklich zwingenden, durch logische Stringenz ausgezeichneten Beweisen zu verwischen und zu verschleiern. Da die spekulative Theologie diese methodisch saubere Position niemals aufgeben kann, darf sie sich auch nicht scheuen zu erklären, daß sie stringente Beweise für die Definibilität der diskutierten Lehre vorzulegen nicht in der Lage ist. Wiederum muß auch hier mit Nachdruck betont werden, daß theologische Probleme, bei denen es sich um Gnaden und Privilegien handelt, die vom arbiträren Willen Gottes abhängig sind, niemals durch menschliche Schlußfolgerungen und Berechnungen eindeutig und sicher entschieden werden können. Wenn z. B. Andreas von Kreta im Hinblick auf seine Deduktion sich selbst den Einwand macht: „Bin ich nicht tollkühn, daß ich mich zur Annahme solch unerhörter Dinge versteige?" (MG 97, 1080f; J. Ernst, Bonner Zeitschrift für Theol. und Seelsorge 1929, 293), so meldet sich hier vielleicht das richtige Empfinden, daß bei solchen nur deduktiv erschlossenen Erkenntnissen sich gewissermaßen eine unangebrachte Neugierde des Geschöpfes vordrängt, die das Geheimnis

Gottes entschleiern möchte. Eine mit allen Gnaden im absoluten Sinne ausgestattete Gottesmutter ist ebenso unmöglich und undenkbar, wie es unmöglich ist, daß Gott eine absolut beste Welt erschaffen kann.

Alle anderen in der heutigen Diskussion vorgebrachten spekulativen Beweise schätzt Jugie als reine Konvenienzbeweise ein und legt ihnen deshalb keine Bedeutung für die Klärung unserer Frage bei. Infolgedessen spricht er von diesen acht weiteren Beweisen nur ganz kurz. Darauf brauche ich nicht näher einzugehen. Zusammenfassend soll hier noch hervorgehoben werden, daß Jugie die Definibilität der Lehre nur mit den oben kritisierten zwei spekulativen Beweisen begründet. Dabei macht er jedoch wegen seiner Stellungnahme zur Frage des Todes Marias die Einschränkung, die Kirche würde oder sollte nur die Himmelfahrt Mariens als Dogma verkünden, das Faktum des Todes dagegen nicht in die eventuelle dogmatische Konstitution aufnehmen, weil für eine so weite Fassung des Dogmas nicht bloß die biblisch-historischen Voraussetzungen fehlen, sondern auch die spekulative Begründung nicht ausreichend sei. Die Kirche könnte sich damit begnügen, den Glauben an den Tod Marias als pia sententia weiter bestehen zu lassen, und zwar deshalb, weil die Annahme, Maria sei gestorben, unter dem Einfluß der verschiedenen Transitusberichte und der Liturgie, die ihrerseits auch von der apokryphen Literatur abhängig ist, allzuweit verbreitet und in sich verfestigt sei.

Die Opportunität der Definition des Dogmas bejaht Jugie und legt kurz dar (S. 666—670), daß das neue Dogma notwendig und wichtig sei, um ein Gegengewicht gegen alte und neue Häresien zu schaffen und insbesondere den in der Gegenwart grassierenden Materialismus zu widerlegen. Mit wenigen Worten nimmt er dann auch Stellung (S. 670—673) zu den Einwendungen gegen die Opportunität und spricht anschließend (S. 674—680) von den segensreichen Auswirkungen einer eventuellen Dogmatisierung auf die kirchliche Frömmigkeit. Jugie bringt in diesen Abschnitten nichts Neues; er entwickelt die Gedanken, die sonst allerorten von den Freunden der Definition vorgetragen werden. Dabei läßt er sich von der allgemeinen Zeitströmung tragen und vermeidet es, eine Prüfung der gewöhnlich ins Feld geführten, durchaus nicht stichhaltigen Argumente durchzuführen. Eine kritische Stellungnahme und Analyse der gegenwärtigen Situation scheint mir deshalb um so notwendiger, auch auf die Gefahr hin, daß man sich auf der Gegenseite solchen Gedanken im Enthusiasmus grundsätzlich verschließt.

Von den Theologen, die die Opportunität bejahen, wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die Petitionen zumal der jüngsten Zeit die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Definition beweisen. Stellen wir die nüchterne Frage, wie viele Katholiken der Welt das Verlangen nach dem neuen Dogma haben! Eine als Dogma verkündete Wahrheit verpflichtet nicht nur die wenigen, sehr wenigen Prozente der wirklich bewußten und glaubensfrohen Katholiken, sondern legt allen Gläubigen (350 bis 400 Millionen) der Welt eine neue Glaubenspflicht auf. In unserem Fall wie auch sonst nicht selten ignoriert man offenkundige Tatsachen. Wer es wissen und sehen will, muß zugeben, daß nur ein kleiner Teil der rechtlich zur Kirche zählenden Menschen wirklich mit der Kirche lebt und mit lebendigem Glauben aufnimmt, was für den Katholiken heilige Glaubenspflicht ist. Die große Masse der Katholiken steht selbst zentralen Dogmen des christlichen Glaubens gleichgültig, verständnislos, ablehnend oder feindlich gegenüber. Auch derjenige, der die tatsächliche Lage des Katholizismus nicht genauer studiert hat, kann die wirklichen Verhältnisse bis zu einem gewissen Grade an der Stellungnahme der „katholischen Menschen" zu den für das Weltgeschehen entscheidenden Fragen des öffentlichen Lebens (Politik, soziale Frage, Wirtschaft usw.) ablesen. Wenn also ein neues Dogma definiert würde, so bliebe dieses Faktum für die Masse der Katholiken ohne innere, geschweige denn belebende Bedeutung, höchstens daß, objektiv gesehen, ihre Schuld vor Gott und ihre Entfremdung vom wahren kirchlichen Geist noch größer würde. Was die Stellung der Kirche in der Welt verstärkt, ihren Einfluß und ihre Propagandakraft erhöht — und zur „Welt" gehört die Masse der vorher charakterisierten Katholiken —, sind die aus dem katholischen Glauben entströmenden Kräfte und Leistungen, wenn sie der „Welt" Frieden, Freiheit und Ordnung schenken könnten.

Aber auch unter der relativ kleinen Zahl der mit der Kirche in lebendiger Verbindung stehenden Katholiken gibt es eine nicht zu unterschätzende Gruppe von Menschen, die für die erkenntnistheologischen Grundlagen des neuen Dogmas kein Verständnis aufbringen würden. Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn behauptet wird, daß heute der Sinn für die Daten und die Methode der positiven Theologie abhanden gekommen sei. In Wirklichkeit ist die Mentalität des modernen Menschen im Zeitalter der naturwissenschaftlich-technischen Triumphe leider vom historischen Positivismus zum physikalisch-technischen Positivismus weiter hinabgeglitten. Damit ist auch die Fähigkeit des modernen Katholiken, selbst wenn er guten Willens ist, noch geringer geworden, die für die Begründung der Definibilität und zur Verteidigung des etwaigen Dogmas anzuwendenden Methoden zu verstehen. Der praktische Seelsorger wird konstatieren müssen, daß sich aus dieser Situation für die hier ins Auge gefaßten Katholiken eine Vergrößerung der Glaubenslast und eine Vermehrung der Glaubensschwierigkeiten ergeben.

Betrachten wir weiterhin die relativ kleine Zahl der Gläubigen der Weltkirche, die in treuer Hingabe an die Lehrautorität der Kirche die Proklamierung des neuen Dogmas freudig bejahen, und stellen wir die Frage, welche Bedeutung für diese Gruppe von Katholiken dieses Ereignis haben würde. Es ist selbstverständlich, daß für diese marianisch interessierten Gläubigen das neue Dogma der Anlaß sein würde, die Marienverehrung wegen der nunmehr verkündeten Offenbarungswahrheit besonders intensiv zu pflegen und für sich persönlich und missionarisch im Verhältnis zum Nächsten fruchtbar zu machen. Damit ist jedoch nicht gesagt und noch lange nicht bewiesen, daß die Marienverehrung als solche und die sich daraus ergebenden Früchte wesentlich vermehrt und gesteigert würden. Wir feiern mit der Kirche im Anschluß an das Missale Romanum bereits annähernd 40 verschiedene Marienfeste — nicht gerechnet einzelne lokale oder nur für bestimmte Orden approbierte Feste — und erhalten durch die Kirche die vielen anderen Anregungen zur Marienverehrung, die ich nicht einzeln anzuführen brauche. Angesichts dieser vielen bereits vorhandenen Möglichkeiten, den cultus hyperduliae zu üben, darf man bezweifeln, ob die schon jetzt gegebenen Gelegenheiten zur Marienverehrung voll ausgenützt werden oder werden können. Man darf hier schon seit langem von einem „embarras de richesse" sprechen. Die Definition des neuen Dogmas würde, aufs Ganze gesehen, nicht zu einer absoluten Steigerung, sondern nur zu einer gewissen Verlagerung des marianischen Kults führen, d. h. der neue Glaubenssatz würde das Fest des 15. August noch mehr in den Vordergrund der marianischen Frömmigkeit treten lassen, dafür würden aber andere Feste oder Übungen allmählich mehr oder weniger zurücktreten. Wir brauchen bloß daran zu denken, daß das größte und zentralste Gnadenprivileg Mariens, dessen wir am 25. März gedenken, dem Festtage der Theotokoswürde Mariens, liturgisch und im Frömmigkeitsbewußtsein gar sehr hinter den, theologisch geurteilt, niederen Marienfesten zurücksteht. Hier ist ein eklatantes Beispiel dafür gegeben, daß schon jetzt längst nicht alle in den marianischen Festgeheimnissen enthaltenen und gebotenen Schätze voll ausgewertet werden.

Was würde das neue Dogma, so müssen wir weiter fragen, für das Verhältnis der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche bedeuten? Ich kann nur feststellen, daß man auch diese Frage mit einer geradezu beklemmenden Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit als unerheblich und nebensächlich ignoriert oder ihre Berechtigung grundsätzlich leugnet. Trotzdem ist nicht zu bestreiten, daß jedes neue Dogma die heute doppelt und dreifach notwendige Zusammenarbeit aller christlichen Konfessionen im Existenzkampf des Christentums lähmen wenn nicht verhindern muß. Die Scheidewand, welche die christlichen Konfessionen

trennt, wird dadurch erhöht, und die Gegensätze werden verschärft. Allen führenden Persönlichkeiten unter den nichtkatholischen Christen, die aus traditioneller Befangenheit jeder Annäherung an den Katholizismus abgeneigt sind, werden neue Waffen in die Hand gedrückt, um den Geist der Versöhnlichkeit und Friedensbereitschaft im Keime zu ersticken. Von protestantischer Seite wird über erneuten, offenkundigen Abfall von den biblischen Grundlagen des Christentums und von orthodoxen Gegnern wird über Verrat an den Prinzipien der altchristlichen Tradition geklagt werden. Wer behauptet, daß solche falschen Anklagen unerheblich sind, will nicht sehen, daß, wie die Kirchengeschichte es immer wieder beweist, das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander nicht so sehr oder meist nicht von theoretischen Erkenntnissen und Wahrheiten, sondern von psychologisch und persönlich bedingten Eindrücken, Erlebnissen, Sympathien und Antipathien bestimmt und geformt wird. Falsch ist es darum zu erklären, daß sich die Kirche in ihrem Verhalten nur von ihren eigenen Bedürfnissen und nicht von Rücksichten auf Außenstehende leiten lassen dürfe. Wer so argumentiert, vergißt, daß die Kirche allen Menschen gegenüber eine Missionsaufgabe und Missionspflicht hat, und die Liebe zu den getrennten Brüdern erheischt Nachsicht und Rücksicht, wofern es sich nicht um lebensnotwendige Bedürfnisse handelt. Wer diese kurz angedeuteten Gesichtspunkte außer acht läßt, ignoriert, wie es schon oft in der Vergangenheit zum Schaden der Kirche geschehen ist, gewisse Imponderabilien, deren Wirkungen meist stärker und in solchen Fällen verhängnisvoller sind als offen zutage tretende Gegensätze. St. Paulus war gewiß anderer Ansicht, als er mit Rücksicht auf die Juden entgegen seinen Grundsätzen den Timotheus beschneiden ließ (Apg 16, 3) und „allen alles sein wollte, um auf alle Weise einige zu retten" (1 Kor 9, 22). Wenn die Kirche im Hinblick auf ihre missionarische Aufgabe einen nicht notwendigen Akt unterläßt, so wäre dies keine unwürdige Schwäche, sondern Ausfluß ihrer mitfühlenden Bruder- und Nächstenliebe der außenstehenden Christenheit gegenüber. In der Geschichte der Kirche lassen sich nicht wenige verpaßte Gelegenheiten aufzeigen, die dadurch geschaffen wurden, daß man nicht daran dachte, sich psychologisch in die Verfassung der gesamten Christenheit einzufühlen und die wahrscheinlichen oder sicheren Auswirkungen eigenen Handelns in Rechnung zu stellen.

Wenn wir die Geschichte der feierlichen Lehrverkündigungen überblicken, so werden wir als Regel feststellen, daß Definitionen von Dogmen nur erfolgten, wenn kirchliche Lehren geleugnet oder bekämpft wurden. „Allgemein anerkannte Wahrheiten wie die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte Gottes sind", so schreibt Poschmann in dem schon zitierten Gutachten, „bis heute noch nicht Gegenstand einer feierlichen Glaubensverkündigung gewesen. Niemand wird deshalb auf den Gedanken kommen, daß deswegen diese für die Religion grundlegenden Attribute Gottes als minder wichtig bewertet werden oder daß ihre Definition ein Bedürfnis sei zur Steigerung der Frömmigkeit und zur Mehrung der Ehre Gottes. Das gleiche gilt entsprechend für die Himmelfahrt Mariens. Die schlichten Gläubigen fragen nicht nach ihrer Begründung und nach dem Grad der in Bezug auf sie geltenden Glaubensverpflichtung. Wenn aus weiteren Kreisen des gläubigen Volkes das Verlangen nach der Dogmatisierung geäußert wird, so ist das die Frucht einer geflissentlichen Propaganda . . . Von einer Notwendigkeit oder einem Bedürfnis nach einer Definition kann keine Rede sein." Wenn man die Propagandisten der Dogmatisierung hört, so sind sie allerdings um Gründe nicht verlegen, um die Definition als theologisch notwendig und für die Selbstbehauptung der Kirche sehr wichtig erscheinen zu lassen. So lesen wir z. B., daß das neue Dogma „den geballten Angriff der Hölle, d. h. den heute grassierenden atheistischen Humanismus widerlegen, feierlich zurückweisen und damit das wahre christliche Menschenbild in strahlender Schönheit vor Augen stellen" werde (Koster, in: Die neue Ordnung 1948, 71 ff). Über solche sehr allgemein gehaltene Behauptungen muß man staunen und seiner Verwunderung Ausdruck geben. Denn wer kann ernstlich meinen, daß unser Glaube oder die Theologie zur Widerlegung des atheistischen Humanismus, der durch christliche Dogmen längst zurückgewiesen und verurteilt ist, des neuen Dogmas bedarf? Ebenso wird niemand behaupten wollen, daß die nichtkatholischen Menschen und erst recht nicht die Gottlosen im neuen Dogma eine Widerlegung des Unglaubens sehen und dadurch beeindruckt würden. Genügen nicht die Dogmen von der Inkarnation, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, die Dogmen von der Anthropologie und Eschatologie (Auferstehung des Fleisches), und sind nicht diese Lehren altbewährte, ja viel wirksamere Waffen, die in aller Welt auch bei den Gottlosen als feierliche Proteste der Kirche gegen den säkularisierten Humanismus und alle Formen des modernen, Gott verneinenden materialistischen Denkens bekannt sind? Wird der gläubige Christ erst durch das neue Dogma über seine Pflicht der Ablehnung aller Gottlosigkeit unterrichtet werden, oder braucht er die Dogmatisierung, um in seinem Glauben an den Triumph des Geistes über die Materie und die Verklärung des Leibes in der ewigen Glorie bestärkt zu werden?

Schließlich darf ich noch darauf hinweisen, daß gegen die Definition des neuen Dogmas auch vom Standpunkt der theologischen Erkenntnislehre Schwierigkeiten angemeldet und Bedenken erhoben werden dürfen. Wenn wir die Stellungnahme derjenigen Theologen, die für die Definibilität der Lehre eintreten, überschauen, so finden wir unter ihnen solche, die der Meinung sind, daß sie aus der Hl. Schrift, Tradition, Spekulation und aus dem Glaubenssinn der Kirche die Definibilität der Lehre beweisen können. Andere wiederum finden, daß die Hl. Schrift und Tradition keine brauchbaren Beweise liefern, daß dagegen mit Hilfe der Spekulation und der gegenwärtigen Glaubensüberzeugung die Definibilität behauptet werden dürfe, und endlich gibt es auch solche Theologen, die einzig und allein unter Verzicht auf die drei erstgenannten Erkenntnisquellen den Glaubenssinn der Kirche allein als ausreichende Basis für eine Definition erklären. Aus meinen Darlegungen geht jedoch hervor, daß keine der vier erwähnten Erkenntnisquellen tragfähige und genügende Beweise zu liefern vermag, und daß darum vom Standpunkt der theologischen Wissenschaft aus die Definibilität nicht behauptet und deshalb auch im Namen der theologischen Wissenschaft keine Petitionen an das höchste Magisterium gerichtet werden können [3].

Erkenntnistheologisch gesehen, ist in der Frage der Definibilität ein wesentlicher Mangel festzustellen, der nicht durch die theologische Wissenschaft, sondern allein durch das unfehlbare Magisterium der Kirche behoben werden könnte. Für jeden Theologen ist es klar und eine Selbstverständlichkeit, daß, wenn das Lehramt gesprochen hat, es sich theologisch um eine res iudicata handelt, d. h. daß dann die Lehre als im Depositum fidei enthalten zu glauben ist, und daß wir nicht mehr eine pia et probabilis opinio, sondern eine fide divina anzunehmende Wahrheit vor uns haben. Dann weiß der Theologe, der die Definibilität der Lehre geleugnet hat, daß die von ihm festgestellte theologische Erkenntnislücke durch den Beistand des Heiligen Geistes ausgefüllt und beseitigt wurde. Solange aber ein unfehlbares Urteil der Kirche nicht ausgesprochen ist, darf der Theologe wegen der als unzureichend aufgezeigten Beweise gegen die Definibilität Stellung nehmen.

Angesichts dieser heute bestehenden erkenntnistheologischen Situation erhebt sich aber die Frage, ob es im

[3] Mit dieser Feststellung harmoniert die Tatsache, daß m. W. keine einzige deutsche theologische Universitätsfakultät in corpore die von ihr auf Veranlassung einer römischen Stelle gewünschte Petitionsadresse nach Rom gesandt hat. Auch andere angesehene ausländische theologische Fakultäten und Fachleute verhielten sich hac in materia in ähnlicher Weise ablehnend.

Interesse der theologischen Wissenschaft liegt und grundsätzlich begrüßt und für förderlich gehalten werden kann, daß eine mit solch großen erkenntnistheologischen Schwierigkeiten belastete Lehre durch das Eingreifen des kirchlichen Lehramts gelöst und zur Entscheidung gebracht werden soll. Meines Erachtens würde eine solche Entwicklung in gewissem Sinne die Aushöhlung und Entwertung der Theologie als Wissenschaft bedeuten. Indem die Theologie als Wissenschaft beiseite geschoben und als nicht vorhanden behandelt wird, feiert ein kirchlicher Positivismus Triumphe, der sich, weil man von einer streng wissenschaftlichen Begründung des zu definierenden Dogmas absieht, in etwa der Grundanschauung des spätmittelalterlichen Nominalismus insofern nähert, als dieser einer radikalen Trennung zwischen Glauben und Wissen das Wort redete und darauf verzichten wollte, die theologische Wahrheit aus den Quellen der Offenbarung direkt und unmittelbar wissenschaftlich zu erheben und zu beweisen. Wegen solcher sich anbahnender Entwicklungstendenzen ist es darum verständlich, daß gerade und vor allem die Vertreter der heutigen wissenschaftlichen Theologie, die um eine exegetisch-historische und spekulative Klärung der Grundlagen aller dogmatischen Wahrheiten bemüht sind, sich wohl zu allermeist nicht dazu bereit finden, für die Definibilität der Lehre einzutreten. Wenn man heute die berufenen Vertreter der theologischen Wissenschaft nicht auffordern würde, Petitionen um die Dogmatisierung zu unterschreiben, sondern von ihnen theologische Vota einforderte, so würde die ablehnende Stellungnahme noch viel deutlicher in Erscheinung treten, abgesehen von den Fällen, wo besondere außerwissenschaftliche Bindungen (Gelübde des Gehorsams) gegeben sind.

Ich resumiere das Ergebnis meiner Kritik. Die Definibiblität der Assumptalehre kann vom Standpunkt der wissenschaftlichen Theologie nicht behauptet werden, weil 1. jeder Schriftbeweis und damit die biblische Grundlage des Dogmas fehlt. Die Berufung auf die Typologie und allegorische Exegese ist ohne wissenschaftlichen Wert.

2. Ein Traditionsbeweis, der eine in irgendeiner Form auf die apostolische Zeit zurückgehende Überlieferung feststellen möchte, kann nicht geführt werden. Die gewöhnlich als Traditionszeugnisse angeführten Aussagen und Texte beruhen auf keiner historisch-theologischen Überlieferung, es handelt sich vielmehr um nichts anderes als um die Versuche, die Himmelfahrt Mariens spekulativ zu begründen. Seit dem 7./8., vielleicht schon seit dem 5. Jahrhundert tritt die spekulative Konvenienztheologie in Erscheinung.

3. Die seit der griechischen Spätpatristik entwickelten Konvenienzbeweise sind im wesentlichen immer dieselben geblieben und konnten sich naturgemäß aus inneren Gründen nicht ändern oder an Beweiskraft gewinnen, da die Grundlage dieser Beweise (die Gnadenprivilegien der Gottesmutter) sich nicht wandelte. Konvenienzbeweise ändern niemals ihre logische Struktur, sie bleiben Konvenienzbeweise und werden niemals logisch stringente Beweise, auch wenn dies gelegentlich behauptet wird.

4. Der versuchte Beweis aus dem Glaubenssinn der Kirche erweist sich als petitio principii.

5. Gegen die Opportunität der Definition sprechen sehr gewichtige Gründe, wenn wir die tatsächliche innere Lage des Weltkatholizismus und sein Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen ins Auge fassen. Zur Überwindung des atheistischen Zeitgeistes besitzt die Kirche andere bessere, längst erprobte Mittel und Waffen. Auch erkenntnistheologische Bedenken können gegen die Definition geltend gemacht werden.

---

1. **Schmidt,** P. Wilhelm SVD, Prof. f. Völker- und Sprachenkunde an der Universität Freiburg/Schw., **Der Ursprung der Gottesidee.** Eine historische und positive Studie. III. Teil: Die Religionen der Hirtenvölker I. Bd. VII: Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden. Mit mehreren Registern, Nachträgen und Einfügungen für Bd. II, III und V Münster i. W. Verlag Aschendorff, 1940, XXIV und 864 S.

2. **Schmidt,** P. Wilhelm SVD, **Der Ursprung der Gottesidee.** III. Teil: Die Religionen der Hirtenvölker III. Bd. IX: Die asiatischen Hirtenvölker: Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und Abakan-Tataren. Mit Anhang I und II und Nachtrag (Die Sintflutmythe der Algonkin; zu Bd. II und V). Verlag Aschendorff Münster und Paulus-Verlag Freiburg/Schw. 1949 XXXII und 899 S., kart. 45.— DM geb. 50.— DM.

P. Schmidt hatte mit Bd. VI die Darstellung der Urreligionen abgeschlossen. Der III. Teil bringt die Religionen der Primärkulturen, Bd. VII die afrikanischen Hirtenvölker, Bd. VIII die Religionen der Niloten (inzwischen nach Bd. IX erschienen), Bd. IX die asiatischen Hirtenvölker, deren Darstellung sachlich (weil älter) und methodisch richtiger vor die afrikanischen gehört. Die Reihenfolge der Behandlung erklärt Schm. aus der schwierigen Materialbeschaffung (Vorw. zu Bd. VII S. V).

1. Schmidt unterscheidet (Bd. VII) reine Hamiten, zu denen neben den Kaffa oder Kaffico und Kumana-Baria vor allem die Galla (Selbstbezeichnung ist Oromó) gehören; Hamitoiden, besonders Masai, gekennzeichnet durch stärkeres Eindringen des Negerblutes. Über die rassische Entstehung heißt es: Die Hamiten bildeten ursprünglich mit den Primärsemiten eine völkische Einheit, vermutlich in Arabien oder in einem anderen Teile SWAsiens, wo beide Großviehzüchter waren. Von da fluteten sie in langen Wellen nach Gesamt-Ostafrika ein und gestalteten sich durch Aufnahme von Negerblut und -Sprache zu eigentlichen Hamiten aus (S. 3). Deren wesentliche Kulturmerkmale sind also Großviehzucht und Vaterrecht; religiös gesehen, gemäß dem Nachweis Schmidts eine ausgesprochene Hochgott-Religion. So ausgestattet, stießen sie auf die mutterrechtlich-ackerbauliche Kultur der Neger. Die letztere muß aber jünger sein als die der Hamiten, da diese ihre Hirtenkultur schon aus Asien mitbrachten. Gleichwohl hat das Mutterrecht der Neger-Ackerbauer seine Spuren der Hamitenkultur eingedrückt.

Wir gehen von der Synthese aus zwischen den Religionen der hamitischen Völker in NOAfrika: Galla-Oromô, der nach Zahl und Landgebiet weitaus zahlreichste Stamm, bei welchem das ursprüngliche Gottesbild am reinsten erscheint, die wirtschaftlichen, sittlichen und sozialen Verhältnisse am besten erhalten sind; Kaffa mit Ackerbau, aber vorherrschendem Vaterrecht (einige 100 000); Kumana-Baria mit mutterrechtlich orientiertem Ackerbau neben Viehzucht (einige 10 000); die anderen Völker sind dem Islam verfallen. Sch. stellt fest: Die älteste Religion der noafrikanischen Hirtenvölker ist ein ausgesprochen bewußter und lebendiger Monotheismus (S. 294). Das ist ganz klar bei dem Hochgott Waka der Galla. Hier ist das Kennzeichnende mit vielem Geschick aus der lex orandi, des privaten und kultischen Gebetes, herausgehoben: die Gebete sind oft von ergreifender Schönheit, Tiefe und Innigkeit und zeigen hervorstechend sittlichen Charakter (S. 156; vgl. die Proben S. 37 ff). Die Galla haben ferner in ihrem Abba Muda („Vater der Salbung") einen Mittelpunkt und Hüter der nationalen Religion; er ist zugleich der letzte Hort und der lebendige Quell des nationalen Lebens, zu dem sie sich in Gefahrenzeiten immer wieder zurückziehen, um sich neu zu kräftigen; er ist auch nicht ein abergläubisches Objekt wie die Kaaba, sondern eine lebendige Persönlichkeit in der Reinheit seiner Abstammung, bekleidet mit unbestrittener religiöser und nationaler Autorität wie ein Hoherpriester (S. 95). Neben dem Hochgott treten die anderen Wesen entscheidend zurück (S. 115 ff., S. 153 ff.); diese sind

wahrscheinlich vorgallanische oder vorhamitische Einsickerungen. In der tatsächlichen Kaffa-Religion ist der echte Monotheismus nicht mehr vorhanden: ein Naturgenius hat sich zum höchsten Gotte aufgeschwungen. Aber aus dem trümmerhaften Material der benachbarten kleineren Völker im SW des Gebietes ergibt sich die Gewißheit, daß auch hier der Monotheismus die ältere Religion gewesen ist. In der Religion der Kumana-Baria sind zu dem einen Hochwesen zwei Ströme zusammengeflossen: der alte hamitische Himmelsgott und eine agrarische Erdgöttin (S. 295). Bei keinem der hamitischen Völker ist der Monotheismus gefährdet oder gar verdrängt durch eine Astralmythologie. Der Animismus hat nur bei den Kaffa Bedeutung erlangt, und der Ahnenkult ist bei allen dem Kult des Hochgottes untergeordnet (S. 295 ff). Das erklärt sich aus der geschichtlichen Entwicklung, wie sie Sch. des näheren wahrscheinlich macht (S. 315 ff.). — Das Gesamtbild erfährt auch durch die im Nachtrag (S. 791—826) gebrachten Mitteilungen eines protestantischen Missionars Waßmann keine Änderung, da dessen Ergebnisse allzu unkritisch gesammelt wurden.

Unter den Hamitoiden haben die Masai zur Zeit des Babel-Bibelstreites großes Aufsehen erregt mit der von dem damaligen Erforscher Merker vertretenen These: die Masai seien ein ostafrikanisches Semitenvolk mit ursemitischen, noch vor Babel liegenden Traditionen (Sch. S. 328). Sch. weist nach, daß die Masai nicht Semiten, sondern Hamitoiden sind; die Gemeinsamkeit der Traditionen könnte auf die Gemeinsamkeit der Stammeswurzeln in der gleichen swasiatischen Heimat zurückgeführt werden (S. 330). Es zeigt sich: Auch die Masai haben einen prinzipiellen Monotheismus, der mit gewaltiger Kraft die andersartigen Elemente des Ahnenkults, der Naturmythologie und des Zauberwesens in sich zwar aufnahm, aber umgestaltete und sich anpaßte (S. 425). Dafür ist die Zweiteilung der Gewalten bedeutsam: Ein Oberpriester aus dem reinen Masaistamm der El-Kiboron ist der Träger und Bewahrer der reinen und sittlichen Überlieferungen, die in reichen öffentlichen und privaten Kulten sich aussprechen (S. 357, 413, 426); der Ol Oiboni aus der Familie der Kidongoi verkörpert die anderen Elemente des Ahnenkults, betreut die politische Einheit, zugleich auch deren gefürchtete Raubzüge, ist schuldig der empfindlichen Verschlechterung der Masaimoral und derjenige, der nicht zum Hochgott Ngai betet; er stellt, wie Sch. darlegt, ein in der Hochgott-Religion der Masai fremdes Element, vermutlich auch eine fremde Rasse dar (S. 413 ff., 566). — Die anderen, hier behandelten Völkersplitter, wie die Nandi, Suk, Didinga, Karamojo, Lotuko, Bari lassen den Hochgott weniger in die Erscheinung treten. Das mag allerdings auch in der Mangelhaftigkeit der bis jetzt zur Verfügung stehenden Forschungsergebnisse begründet sein (S. 605).

Der „Anhang" bringt neue Mitteilungen über die Religion der Samojeden (zu Bd. III und V gehörig), gewonnen auf Grund der neuesten Forschungen der Russen Kostikov 1930 und Popov 1936, über die Festriten. — Die „Nachträge" enthalten neue Forschungsergebnisse von Frank G. Speck bei den edlen Delawaren (Lenape) über das Jahresdankfest, bei den Naskapi (Foxes) und Sarsi; sie zählen zu Bd. II und V.

2. Band IX des Werkes enthält, wie der Titel andeutet, im Grunde drei Monographien: 1. Abschnitt: Die Religion der Alttürken (S. 3—67); 2. Abschnitt: Die Altai-Tataren (S. 71—454); 3. Abschnitt (die Zählung in Index S. XXII und Text S. 457 ist irrig): Die Abakan-Tataren (S. 457—779). Die Durcharbeitung des umfänglichen Bandes zeigt, mit welchen Schwierigkeiten, auch von Seite der Fremdsprachen, der Verf. zu kämpfen hatte; zugleich offenbart sich auch die Sorgfalt und Genauigkeit der Forschung, die nicht genug anerkannt werden kann.

Auf die Alttürken weisen schon Zeugnisse hin im 24. und 23. Jahrh. v. Chr. (S. 7). In der historischen Zeit erscheint zuerst das Reich der Hiungnu (unsere Hunnen), seit der Wende des 2. Jahrh. v. Ch., aus altchinesischen Quellen belegt. Ihnen folgen die Tukuē (Türken) seit 551; die Uiguren, etwa 745 schon mit starker Völkermischung; schließlich (seit 843) die Hakas-Kirgisen, wiederum als Mischvolk, deren Religion aus Buchquellen und Inschriften erschlossen werden kann. Geographisch handelt es sich besonders bei den letzteren um das Gebiet zwischen den Gebirgen Tien-S'an und Targabatai, aus denen sie nach dem NO in das Gebiet des oberen Jenissei und den angrenzenden Teil des Altai zogen (S. 45). Schm. glaubt im ganzen als älteste türkische Religion die Verehrung des Höchsten Himmelsherrn feststellen zu können, worauf auch älteste Zeugnisse weisen (S. 66).

Die Monographie über die Altai- oder südsibirischen Tataren unterscheidet zunächst in einer klaren, geographisch und rassisch gut begründeten Ordnung 4 Gruppen, darunter die südaltaischen Tataren (Teleuten), kurz Altai-Tataren genannt, die reinsten Türken, Reste der alten Tekuē und Uiguren, von denen das reichste und beste Quellenmaterial vorliegt; als 3. Gruppe die Nordaltaier oder Abakan-Tataren, entweder türkisierte Jenisseier oder Gemisch von Türken, Jenisseiern und auch Samojeden. Die Quellen für die Altai-Tataren sind die Russen Verbickij und Radlov (seit etwa 1858 schreibend) und Anochin (seit 1910 und 12). In 17 Kapp. schildert Sch. Weltbild und Schöpfungsmythen; die Stellung des Tengere Kan und seine Himmelsreligion; den Bai Ulgän und seine Erdreligion; schließlich das Eindringen des Schamanentums und dessen Begleiterscheinungen; die Gebete und Zeremonien zu den Altai-Geistern und den Erlik als den Unterweltfürsten. Zusammenfassend findet Schm.: Kulturell gesehen ist das älteste Gebiet das südliche Randgebiet mit reichster Pferdezüchter-Kultur, zugleich reinster Religion der Pferdezüchter-Hirtenvölker: Tengere Kan als Schöpfer und Herr der ganzen Welt mit sittlichen Forderungen und Seelengericht (S. 417 ff.). In diese Religion ist von Norden her Bai Ulgän eingedrungen, zunächst noch untergeordnet, der Stammvater, also eine lunare Bildung (S. 428); schließlich hat Erlik als Schreckensgott den Kult an sich gezogen (S. 436). Zwischenhinein erscheint eine Gottheit Mai-tere, der Maitreja der Buddhisten (S. 428). Vom südlichen Altai stoßen diese Völker langsam nach Norden, in den Altai hinein und darüber hinaus, und stoßen so auf die mutterrechtliche Kultur der Jenisseier und ihre Lunarreligion. Hier treffen wir auf Ulgän und Erlik als das lunare Brüderpaar Hellmond und Dunkelmond (S. 449); am stärksten ist dieser Einfluß bei den Nordaltaiern (S. 449), und wir gewinnen so den Übergang zu den Abakan-Tataren.

Die Abakan-Tataren (3. Monographie) wohnen am Abakanfluß bis zum oberen Jenissei; daher auch die stärkste Mischung mit den Jenisseiern und den Süd-Samojeden. Die Quellen sind hier Aufzeichnungen von Reisenden ab 1776—1930 (Georgi, Pallas, Castrên, Schiefner, Radlov, Katanov etc.). Zwar sind die Abakan-Tataren schon alle getauft; aber die Schamanen spielen noch immer eine große Rolle (S. 459). Kennzeichnend zumal für die ältere Zeit ist die reiche Entwicklung der Poesie in den von fahrenden Sängern vorgetragenen Heldenepen. Schm. breitet (wie in Absch. 2) eine überreiche Fülle von Material aus auf Grund seiner Quellen, doch nach sachlichen und kritischen Gesichtspunkten wohl geordnet. In seiner Endsynthese führt er aus: Die ältere Zeit ist uns ausschließlich in den Heldenepen aufbewahrt, und diese unterrichten uns gut über die Glaubensanschauungen vom höchsten Himmelswesen und einen Teil des individuellen Kultes; die jüngeren Dokumente stammen aus der Gegenwart und enthalten die kollektiven Kultübungen (S. 739). Das höchste Himmelswesen ist schon in der epischen Zeit welten- und menschenfern, wird aber verehrt im Himmelsopfer und innigem Gebet (S. 747), ist sittlich gerichtet. Dann erscheinen Mehrheitsgötter, die aber immer noch in dem Einen Gott zusammentreffen (S. 742). Durchaus anerkannt ist der Herrscher der Unterwelt Erlik Kan, jedoch ohne Kult (S. 749 ff). Schamanen treten nur selten auf (S. 753). Die Jetzt-Religion hat ebenfalls noch ein höchstes Wesen. Tär genannt (S. 757), mit Himmelsopfer und Gebet. Mehr und mehr tritt der Berggeist an seine Stelle, der zugleich Stammvater ist (S. 765), der Schamane zieht das Priestertum an sich (S. 771). So ergibt sich: Mit der Agrarkultur, welche die Turkstämme bei ihrer Übersiedelung nach Norden angenommen haben, und die im wesentlichen mutterrechtlich-lunar ist, übernehmen sie steigend die zugehörigen religiösen Vorstellungen, und der Schamanismus wird schuldig der Auflösung, Verarmung und Entsittlichung des Gottesgedankens und der Religion (S. 778).

Zwei Anhänge behandeln (S. 783—794) eine Mythe der Küarik-Tataren über Menschenzeugung durch den Gedanken bzw. eine Zeugungsmythe im lamaistischen Lehrsystem der Mongolen und Kalmüken. Ausgedehnte Nachträge beschäftigen sich mit neuen Forschungen über die Sintflutmythe der Algonkin (S. 797—863, zu Bd. II und V zählend). Die Mythen sind durchaus von lunaren Vorstellungen getragen; die kritische Darlegung durch Schm. ist umfassend und klar.

Wie oben erwähnt, bildet der Bd. IX den Übergang von den Urkulturen zu den Primärkulturen, d. h. von denen der Jagd- und Sammelstufe zu den Hirtenvölkern,

den Groß-Pferde- und Groß-Viehzüchtern mit Vaterrecht und Hochgott-Religion. Wenn das Vaterrecht aus der Kulturform zu verstehen ist — der Mann kann die Herrschaft über das Tier erringen und führen —, dann die Religionsform psychologisch: die Beziehung zwischen Tier und Mensch kann im allgemeinen nicht technisch-magisch ausgerichtet werden, und der Vater oder Stammesfürst behauptet so sein natürliches Übergewicht. Darum baut Schm. mit Recht die Geschichte der Religionsformen auf der Kulturforschung auf, denn die Religion inhäriert der Kultur so, daß sie wie ein Exponent derselben erscheint (das Christentum bleibt hier außer Betracht). Es ist noch nicht genug geklärt, ob die Ackerbaukultur mit Mutterrecht eine Primärkultur darstellt, welche zeitlich parallel mit der Hirtenkultur geht oder jünger ist. Schm. spricht sich darüber nur sporadisch aus, indem er betont, daß die Hirtenkultur primär weiter im Osten entstanden ist, ehe sie auf die Ackerbaukultur stieß. — Die Frau ist der Pflanze und der Erde immer näher als der Mann. — Jedenfalls tritt an Stelle der Sonne (immer männlich gedacht!) der Mond (weiblich) und die Mutter Erde, also eine Lunarmythologie, und diese begünstigt das Eindringen des Schamanentums und der Magie, einer steigend als Zwang gedachten Einwirkung auf die Gottheit, wodurch sie sich als amoralisch erweist. Wenn Frazer recht hat, dann ist das Wesen der Magie eine primitive Technik, welche in die Religion einzieht, die Gottheit zum Werkzeug des Menschen macht, die Religion entsittlicht und entleert. Röder definiert aus seinen Forschungen auf Ceram den Schamanismus als eine enge persönliche Verbindung zu einem oder mehreren persönlichen Hilfsgeistern, die ihm gehorchen (Röder Atahatala S. 118); sie sind zumeist Heilpraktiker, inspiriert oder nicht-inspiriert, d. h. mit oder ohne Trancezustand. Anderwärts gibt es reine Sachen-Magie, und die indische Religionsentwicklung versteht sich in den großen Zügen als Logik der Opfermagie (vgl. Oldenberg).

Der andere Kernpunkt der Untersuchungen von Sch. ist die klare kritische Sachlichkeit und die aus einer trefflichen theologischen und psychologischen Schulung hervorgehende Unterscheidung der einzelnen Elemente in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben. Schm. hebt die einzelnen Schichten von der Masse und Breite ab, um bis zu den Höhen vorzustoßen, wo überall der Hochgottgedanke aufscheint. Damit wird er einem psychologischen Grundgesetz gerecht: Es ist naturgemäß, daß gerade der Hochgottgedanke in seinen weitgehenden Ansprüchen an die intellektuelle und sittliche Höhe wohl immer nur bei einer Minderheit lebt, während Zaubergedanke und Mythologie leichten Anklang bei der Masse finden. Gleichwohl trägt der Hochgottgedanke die wirkliche Religiosität, und es ist nicht richtig, die volksmäßigen Äußerungen der Religion als vollwertig neben die anderen zu stellen. Es ist darum recht bedeutsam, daß sowohl bei den Galla wie bei den Masai einzelne Persönlichkeiten als die eigentlichen Träger des Gedankens erscheinen, aber auch als die reinsten Vertreter des Stammes. Schm. ist auch im Recht, wenn er das Heldenepos der Abakan-Tataren als vollwertige historische Quelle bezeichnet.

Dasselbe gilt für die Verbindung des Sittlichen mit dem Hoch-Gottgedanken. Ad. E. Jensen (in „Paideuma" III/Heft 6/7, S. 242) stellt mit Recht fest, daß das normale Leben der Naturvölker von hohen sittlichen Normen beherrscht ist und in engster Beziehung zum Göttlichen steht (S. 254). Wenn dasselbe später „Anwendung" oder Brauchtum geworden ist, so macht sich auch hier ein psychologisches Gesetz geltend: Was ursprünglich „Ausdruck" oder Leben war, ist später zur Sitte oder zum Brauchtum herabgesunken, oft nicht mehr verstanden, sondern als „Tabu" weiterlebend. Gerade das hat Sch. aufgezeigt, als er den Hochgott als Quell und Richter der Sittlichkeit (nach dem Tode des Menschen) erkannte. Diese Wirkung des Hochgottgedankens hält noch Jahrhunderte eben im „Tabu" an, und wird erst durch den Magismus abgelöst.

Jedoch sind diese psychologischen Grundgesetze nicht ohne weiteres historisch auszuwerten, sondern nur auf dem Hintergrunde der kulturhistorischen Methode: Erst muß aus anderen Quellen das wirkliche Alter der Kultur bestimmt worden sein, ehe die Religionsgeschichte ihre Stufenfolge aufbaut und die zugehörende Sittlichkeit dargelegt wird. Gerade damit steht Sch. im ausschließenden Gegensatz zu jedem Evolutionismus, der die logische Folge des von unten nach oben mit der historischen verwechselt, ohne doch von den Tatsachen gerechtfertigt zu werden. Das ist die unvergängliche Bedeutung seines entsagungsvollen großen Werkes, und wir wünschen dem greisen Gelehrten noch alle Kraft und Zeit zur Vollendung.

Regensburg. Joseph Engert.

Hartmann, Richard, Prof., Dr., **Islam und Nationalismus.** (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-histor. Klasse, Jahrgang 1945/46, Nr. 5.) Berlin 1948, Akademie-Verlag. 47 SS. DIN A 4, broschiert. 4,75 DM.

Im 1. Abschnitt (S. 3—17) dieser reich dokumentierten Studie wird die Geschichte des Problems „Islam und Nationalismus" von der Entstehung des Islams bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in gedrängter, aber durchaus klarer Darstellung entwickelt. Ausführlicher behandelt der 2. Abschnitt (S. 17—44) das allmähliche Aufkommen eines eigentlichen Nationalbewußtseins im 19. Jahrh. unter europäischem Einfluß und die verschiedenen dadurch ausgelösten Bewegungen, vor allem in Ägypten und Vorderasien, die zur Zertrümmerung des osmanischen Nationalitätenstaates und zur Bildung von Nationalstaaten auf dem Boden der alten Türkei bedeutend beitrugen. Von besonderem Interesse für den Theologen ist die heutige Geisteshaltung der islamischen Völker, die im 3. Abschnitt (S. 44—47) etwa so skizziert wird: Bei seinem Aufkommen im 19. Jahrhundert stand der Nationalismus im (tatsächlichen, obwohl oft nicht klar bewußten) Gegensatz zum traditionellen Islam mit seinen Theorien über das Kalifat und die obligatorische Zugehörigkeit aller Muslime zu einem einzigen Reich. In den letzten Jahrzehnten macht sich dagegen immer stärker die Tendenz geltend, über den erstarrten traditionellen Islam hinaus auf einen einfacheren und deshalb anpassungsfähigeren Ur-Islam zurückzugehen. (Ob dieser „Ur-Islam" von den betreffenden Reformern immer historisch richtig rekonstruiert wird, ist freilich eine andere Frage.) Entscheidend ist aber das Bestreben, grundsätzlich am Islam festzuhalten und die modernen europäischen Ideen mit ihm in Einklang zu bringen — ein Bestreben, das sich z. B. auch in der Literatur zeigt. — Vgl. darüber Taha Hussein, Tendances religieuses de la littérature égyptienne d'aujourd'hui. (L'Islam et l'Occident. [Les Cahiers du Sud. Paris et Marseille 1947.] S. 235—241). — So trägt der heutige Nationalismus nicht mehr zur Zersetzung, sondern vielmehr zur Wiederbelebung und Modernisierung des Islams bei.

Posieux-Froideville (Schweiz). P. Josef Henninger S. V. D.

Simon, Gottfried, **Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit.** Gütersloh, C. Bertelsmann 1948, 693 S., 22,— DM.

Der hochbetagte Verf., früher Missionär in Asien und Dozent der Theologischen Schule zu Bethel, ist seit Jahrzehnten mit einer Reihe von Schriften hervorgetreten, die sich mit dem Islam, seiner äußeren und inneren Entwicklung, seiner Propaganda und Ausbreitung und vor allem

mit der Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum befassen. Das vorliegende, alle früheren an Umfang übertreffende Werk dürfte einen gewissen Zusammenschluß und eine Erweiterung dessen sein, was S. zu den genannten Themen bisher geschrieben hat. Der reiche, mannigfaltige Inhalt ist nach den 2 Teilen geordnet: „Der Islam in Geschichte und Gegenwart" und „Die Weltmissionsaufgabe der christlichen Kirche und der Islam".

Im ersten Kapitel über Leben und Wirken Muhammeds (S. schreibt Mohammed) interessiert vor allem der Abschnitt mit der Wiedergabe der hervorstechendsten und in der Neuzeit so weit auseinander gehenden Urteile über den Stifter des Islam. Den Skizzen und Übersichten „Aus der Geschichte des Islam" im zweiten Kapitel sind viele kulturhistorische Erscheinungen und Beobachtungen eingeflochten, denen nicht ein eigenes Kapitel gewidmet ist, und den weitesten Raum füllen, wieder allen Interesses wert, Schilderungen des Volks- und des religiösen Lebens in den durch neuzeitliche Reformen der modernen Kultur aufgeschlossenen Ländern des Islam in der Gegenwart. Wir gewinnen Einblick in soziale und wirtschaftliche Umwälzungen und ihre Widerstände — in der Türkei, in Arabien und dem übrigen Asien.

Die Kap. 3—7, als der religionsgeschichtliche Teil des Werkes, bringen eine summarische Einführung in die Glaubenslehre des Islam mit ihrer vielfältigen Entwicklung, in die muslimische Philosophie, Mystik und Rechtslehre und in das Sekten- und Ordenswesen. Die theologische Bewertung islamischer Lehren, Gebote und Gebräuche geschieht, wie im einleitenden Abschnitt „Unsere Einstellung" begründet ist, hauptsächlich „vom christlichen Glauben her". Damit verbinden sich Nachweise der Entwertung, welche die mannigfachen Anleihen aus dem christlichen Lehrgut und Brauchtum erfahren haben. Auch die Zusammenhänge mit außerchristlichen, ebenfalls höherstehenden Kulturen und Religionen namentlich in Philosophie und Mystik wollen mit zahlreichen geschichtlichen und literarischen Nachweisen aufgedeckt und begründet werden. Eine gewisse Aktualität haben die Aufschlüsse über Modernisierungs- und Reformbestrebungen und deren Gegenströmungen in der neuesten Zeit.

Das letzte (8.) Kap. des ersten Teiles unterrichtet über Träger, Art und Erfolg der Propaganda des Islam fast in der ganzen Welt, wobei gedrängte geschichtliche Nachrichten über seine Verbreitung in Afrika nachgeholt werden, die im 2. Kap. unterblieben. Dem Zweck des ganzen Buches entsprechend sind schon in diesem Teil dann und wann Erwägungen zur Missionspraxis anknüpfend eingereiht.

Eine schwer verständliche, nur von einem engen konfessionellen Standpunkt aus etwa erklärliche Einseitigkeit liegt vor, wenn in der Untersuchung über den Grund der ablehnenden Haltung Muhammeds gegenüber dem Christentum die Frage aufgeworfen wird, warum Muhammed nicht Christ wurde, und wenn nach Anspielung auf Matth. 4, 10 (Versuchung Jesu) die Erklärung folgt: „. . . . damit, daß wir die Verantwortung für seinen Irrweg ihm allein aufbürden, sprechen wir die Kirchen seiner Zeit nicht frei. Wo die Lehre vom eigenen Verdienst, vom guten Werk an die erste Stelle gerückt wird, wo der Mensch, wenigstens teilweise seine Erlösung selbst vollzieht, eben durch ein gutes Werk, da wird Christus aus seiner Stelle als Weltversöhner und alleiniger Retter verdrängt. Mohammed ist von solchen Erwägungen vermutlich nie bewegt worden, systematisches Denken war nicht seine Sache; ob er überhaupt je etwas von der Versöhnung am Kreuz gehört hat, wissen wir nicht . . ." Trotzdem werden wir belehrt: „Die christliche Lehre vom Verdienst nahm er auf, die Heilstat Christi ließ er unbeachtet beiseite liegen . . . Die Irrlehre vom eigenen Verdienst führt bei Mohammed folgerichtig zur Ablehnung des hohenpriesterlichen Anspruches Jesu." Am Schluß des Abschnittes: „Mohammed stand in Mekka vor einer Entscheidung; er konnte sich fest an die Christen anschließen und den Leidensweg, der ihm in der Nachfolge Jesu beschieden gewesen wäre, auf sich nehmen; daß er es nicht tat, war seine eigene freie Wahl, für die er die volle Verantwortung trägt. Sie fiel in antichristlichem Sinn aus, und damit öffnete er sich den dämonischen Einflüssen und wurde ihr Opfer" (S. 54—56). Darauf ist zu sagen: M. sah sich kaum jemals vor die Wahl gestellt, Christ zu werden, und das Rechtfertigungsproblem im Sinne der reformatorischen Polemik stand weder in der Umgebung M.s noch überhaupt in der damaligen Christenheit zur Diskussion. — Im Kapitel über die Mystik, im besonderen bei der Gegenüberstellung christlicher und islamischer Mystik, nimmt man mit Bedauern wahr, daß dem Verf. die Kenntnis und das Verständnis wahrer christlicher Mystik völlig abgeht. Auch hier begegnet man konfessioneller Voreingenommenheit.

Der zweite Teil trägt bewußt und beabsichtigt einseitige protestantische Färbung, was aber im Gebrauch der Bezeichnungen „christliche Kirche", „christliche Religion", „Christentum und Islam" in den Überschriften nicht zum Ausdruck kommt. S. beginnt (im 9. Kap.) mit einleitenden Feststellungen über „die Schuld der christlichen Kirchen" in Vernachlässigung ihrer Missionspflicht gegenüber dem Islam und mit Erinnerungen aus der „Vorgeschichte der heutigen Islammission" und setzt sich fort mit einer Übersicht über den gegenwärtigen Stand in muslimischen Ländern.

Die historischen Erinnerungen sind hierbei zu dürftig ausgefallen, als daß sie ein vollständiges und den Tatsachen gerecht werdendes Bild ermöglichen. Für die vorreformatorische Zeit werden wohl die Verdienste der Bettelorden und des Spaniers Raymón Lull in ihrer Missionswilligkeit hervorgehoben, dabei „die unbiblischen Methoden" bemängelt, im übrigen jedoch lediglich in einer Anmerkung S. 353 auf „die katholische Literatur" in ZMW verwiesen. Soll damit der ganze Mangel einer auch nur bescheidenen Berichterstattung über katholische Missionstätigkeit nach den vorhin gestreiften Versuchen in der alten Zeit und ihrer Würdigung wettgemacht sein? Die katholische (doch auch „christliche") Missionsarbeit wird bis zu dem Grad ignoriert, daß sogar der doch ursprünglich auf die islamische Welt ausgerichteten und auf die gegebenen Wirklichkeiten eingestellten Missionsbestrebungen Lavigerie's und seiner Gesellschaft der Weißen Väter, ihrer Arbeitsweisen und Erfolge mit keinem Worte gedacht wird. Nichts erfährt der Leser auch von der mit großem Beifall aufgenommenen, viel verbreiteten, auch ins Arabische und Äthiopische übersetzten Werbeschrift des Franzosen Bourgade „Soirées de Carthage" (Paris 1852), die in der Literatur zur Muhammedanermission nicht zu übergehen ist.

Überrascht ist man von dem harten, in seiner Allgemeinheit ungerechten Urteil: „Die östlichen Kirchen mit ihrem Aberglauben, Heiligen- und Marienkult haben dem Islam ein falsches Anschauungsbild von der Christenheit vor Augen gestellt, und sie haben ihre Missionspflicht dem Islam gegenüber nicht einmal erkannt, geschweige denn ausgeübt" ((S. 369). Um bei der letzten Behauptung etwas zu verweilen: Eine Stellungnahme zum Islam, wenn nicht sogleich zu ausgesprochenen Eroberungszwecken, so doch zur Aufklärung und zur Abwehr gab es in arabischer Sprache schon vom 8. Jahrhundert an, wie uns bereits publizierte, literarische Reste bezeugen, und ausführliche, mehr oder weniger umfangreiche Auseinandersetzungen überliefern uns alle christlichen Gemeinschaften des Orients besonders zahlreich bis zu Beginn der Neuzeit, und wenn ihnen größere Erfolge in der Gewinnung von Konvertiten — aus denselben und mehr Gründen, die heute noch Bekehrungen verhindern — nicht beschieden waren, so konnten sie doch in nicht wenigen Fällen Achtung und Duldung anstreben und erreichen. Es hat sogar an Übertritten und an literarischer Mithilfe seitens Übergetretener nicht gefehlt. — Von den in dieser Frage einschlägigen, bereits vor der Drucklegung des Buches von S. erschienenen Publikationen ist im Literaturverzeichnis nur notiert „Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra" vom Ref.; das Buch wird aber unter den Namen Graf, Karl Heinrich (gest. 1869) gestellt. — Im Vergleich zu der Menge der sich mit dem Islam beschäftigenden Literatur im christlichen Abend- und Morgenland überhaupt sind die spärlich eingestreuten Hinweise auf Thomas von Aquin, Raymón Lull (S. 354) und Fr. Xaver (S. 355 A.) nur magere Schnitzel.

Der Schwerpunkt des zweiten Teiles liegt in der Missionsaufgabe der Gegenwart, so wie die protestantischen Gemeinschaften sie erkennen und zu erfüllen suchen. Wir erhalten Einblicke in die Missionsmethoden im Gebrauch der verschiedenen Missionsmittel (Bibel, Schriftenverbreitung, Liebesarbeit, ärztliche Missionshilfe, Schule und

Konferenzen) und über die Art der Verkündigung mit anschließender Aussprache über Hindernisse und Förderungen. Zu den Erfolgen wird auch die Massenverbreitung der Bibel gerechnet. Wenn zum Schlusse des Kapitels erbauliche Berichte über „Martyrien und Märtyrer" gegeben werden, so beschränken sich diese wieder nur auf Fälle von Verfolgungen und Ermordungen solcher standhafter und heroischer Bekenner, die sich vom Islam her protestantischen Gemeinden angeschlossen haben; auch die Grausamkeiten gegen die armenischen Christen in der Türkei erhalten ihre gebührende Beachtung.

Das letzte (10.) Kap. behandelt im einzelnen und jeweils ausführlich die verschiedenen theologischen Themen der Glaubensverkündigung in der Begegnung mit dem Islam und stellt auch die Meinungen der gegnerischen Seite in die Betrachtung. Aus reicher persönlicher Erfahrung heraus weiß S. beachtenswerte Winke und Ratschläge für die Missionsarbeit zu geben, die zum Teil auch der katholischen Missionspraxis etwas zu sagen haben. Dabei sind die gemachten Mitteilungen ungemein reich an allgemeinem volkskundlichen Material. — Zu den verschiedenen Auffassungen und Methoden auch auf protestantischer Seite geben die Ausführungen von J. Froberg in ZMW 5 (1915) 304—306 ergänzende Aufschlüsse und Anregungen. Ob und inwieweit sie in der Gegenwart zu modifizieren sind, ist eine Angelegenheit erfahrener Missionspraktiker.

Dillingen (Donau). Georg Graf

Deden, Dr. D. S. C. J., **De messiaanse Profetieen.** (Bijbelsche Monographieen, onder leiding van Prof. Jos. Keulers) Roermond 1947. S. 160.

Dem Anliegen der Bijbelschen Monographieen, auf populär-wissenschaftliche Weise mit dem Inhalt der atl. Offenbarung bekannt zu machen, wird Deden in einer der wichtigsten Fragen in ansprechender Weise gerecht.

Nach Klärung der Vorfragen über die messianische Erwartung behandelt er die atl. Weissagungen, die sich auf die Person des Messias beziehen. In analytischer Untersuchung wird die Entwicklung der Messiasidee klar herausgearbeitet. Aus den gewonnenen Einzelzügen wird das Messiasbild zusammengestellt und seine Erfüllung aufgewiesen, aber auch die Frage ausführlich behandelt, wie es zur Verkennung des Messias durch sein Volk kommen konnte. Zuletzt geht D. ein auf die messianischen Probleme, nämlich auf die Heilserwartung außerhalb des Judentums, auf die Frage, weshalb Christus so spät auf die Welt kam, auf die vorläufige Verwerfung Israels, wobei eine ausführliche Exegese von Röm 9—11 geboten wird, und schildert endlich die heutige Stellung des Judentums zu Christus.

Diese somit den ganzen Fragenkomplex darbietende Veröffentlichung beruht auf exegetisch zuverlässiger Grundlage, indem trotz Bestimmung der Schrift für weitere Kreise die notwendige Textkritik und Auseinandersetzung mit anderen, auch liberalen Deutungsweisen der messianischen Stellen nicht übergangen werden. Der Verfasser zieht die Grenze der direkt und im Literalsinn messianischen Weissagungen lieber enger als zu weit, so daß zu diesen etwa Nm 23 f., Is 7 und Is 9 gerechnet werden, aber nicht Dt 18, Ps 2 und 15 (16). Der Menschensohn von Dn 7 wird als Sinnbild eines Reiches erklärt, während die Jahrwochenweissagung als zum größten Teil nicht messianisch nur erwähnt wird. Leider beschränkt sich der Verfasser darauf auch bei den Psalmen 21 (22); 44 (45) und 71 (72), wo er zwar die Art und den Grad der messianischen Bedeutung angibt, worüber man aber gerne etwas mehr bzgl. der darin zu gewinnenden Wesenszüge des Messiasbildes gelesen hätte. Bei der auch aus apologetischen Rücksichten engen Fassung der im Literalsinn mess. Stellen gewinnt der „geestelijke of voorafbeeldende" große Bedeutung, den D. mit Recht so versteht, daß er mit dem Literalsinn zusammenhängen und für die volle Erkenntnis durch eine neue Offenbarung im NT erschlossen werden muß. „Denn Gott, der die Hauptursache der hl. Schrift ist, konnte in ein und denselben Text noch eine zweite Aussage legen, wofern auch sein menschliches Werkzeug, der hl. Verfasser, diese irgendwie gekannt und beabsichtigt hat" (S. 25). In diesem Sinne wird die Gottheit des Messias als im AT noch nicht ausdrücklich offenbart bezeichnet, wird Dt 18 als Zusage des fortdauernden Prophetentums betrachtet, dessen Höhepunkt Christus ist, wird ferner Ps 2 als Bild der Inthronisation des Messias angesprochen und Ps 15 (16) buchstäblich auf David und typisch auf den Messias bezogen. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Unterscheidung und auch die Ausführungen über Inhalt und Form der mess. Weissagungen Deden bei Darlegung des Problems „Weissagung und Erfüllung" glücklich zu Hilfe kommen

Man kann die Exegeten im niederländischen Katholizismus nur beglückwünschen zu dem weiten Interessentenkreis, der die Herausgabe solcher Monographien möglich macht.

Angelmodde bei Münster. H. Eising.

Könn, Josef, Dr., Die Idee der Kirche. Bibellesungen über den Epheserbrief. Benziger Verlag, Einsiedeln/Köln (1946). 346 S. Geb. Fr. 14,30.

Könn, Josef, Dr., Der Sieg des Gottesreiches. Bibellesungen über das Buch Daniel. Ein Trostbuch für die Menschen. Benziger Verlag, Einsiedeln/Köln (1947). 270 S. Geb. Fr. 13,20.

Innerhalb von Jahresfrist legt der nun über siebzigjährige Ehrendoktor der Kath.-Theol. Fakultät zu Bonn, der Bibelpädagoge und Pfarrer an St. Aposteln (Köln), zwei weitere Werke aus seiner reifen Erfahrung als Leiter stark besuchter Bibellesungen der weiteren Öffentlichkeit vor, nachdem er bereits früher in demselben Verlag unter dem Titel „Glauben und Lieben" (inzwischen 2. Aufl.) seine Bibellesungen über die Johannesbriefe hat erscheinen lassen. Mit der Freiheit, die dem Seelsorger zuzubilligen ist, stellt K. die Darlegungen über den Epheser-Brief unter die Leitidee der Kirche. Dabei kennzeichnet es die besonnene Art K.s, daß er nicht etwa mittels einer „pneumatischen" Exegese und des Aufweises geistvoll gesuchter Beziehungen den Eindruck hervorruft, als sei diese Leitidee von dem Schreiber des Briefes oder doch wenigstens von dem inspirierenden Gottesgeist intendiert. K. hat allenthalben wissenschaftliche Erklärungen zu Rate gezogen, ehe er an die Ausarbeitung seiner Lesungen herantrat. Das geht dem Leser auf bei der Formulierung der Übersetzungen, die K. jedem größeren Abschnitt voranstellt, das begegnet in der Heranziehung der Sprachgeschichte bei besonders markanten Vokabeln, das beweisen die Bemerkungen über kulturgeschichtliche Zusammenhänge. Durch Einteilungen, die bis ins einzelne gehen, oft Vers um Vers gliedernd, sucht der langjährige Großstadtseelsorger dem modernen Menschen, soweit dieser sich noch etwas Besinnlichkeit gewahrt hat, die Heilige Schrift zu erschließen. Drei, vier Verse werden so in einer Art, die man „homiletisch" im eigentlichen Sinne nennen möchte, dem Leben fruchtbar gemacht, und das in einer Sprache, die sich von jedem gekünstelten Schmuck und allen Modeworten freihält, dafür aber in einer gehaltvollen und geklärten Art die Gedanken entwickelt. Man könnte sich populär-wissenschaftliche Bibellesungen denken, die ohne verwirrenden gelehrten Ballast versuchen, durch Beiziehung anderer paulinischer Äußerungen den Leser in die biblische Theologie einzuführen und sie dann mit den Lebensforderungen des Lesers zu konfrontieren. (So hat im evangelischen Raum A. Schlatter 1935 seinen Kommentar zum Römerbrief unter der Leitidee „Gottes Gerechtigkeit" erscheinen lassen.) K., zwar wohl vertraut mit der Sprache des NT, sucht gleich vom einzelnen Schriftwort aus dem heilsbedürftigen Menschen unserer Tage zu begegnen. Er verleugnet nicht die Entwicklung, die das Offenbarungsgut inzwischen durchgemacht hat. Das erleichtert dem moder-

nen Leser den Zugang zur Heiligen Schrift, während der andere Weg — vergessen wir das nicht! — für den nicht gerüsteten Leser ungleich schwerer ist.

Die Erklärungen des schwierigen Daniel-Buches zeigen die Vorzüge der früheren Bibelwerke: Übersichtliche, aus dem Text gewonnene Gliederung des biblischen Buches (dabei c. 13 nach 1, 21 und c. 13, 65—14, 42 nach c. 6, 29 behandelnd, bibelpädagogisch jedenfalls eine vertretbare Lösung), klare und verständliche Sprache, sachkundige Herausarbeitung des Offenbarungsgutes, wieder vertraut mit dem, was biblische Wissenschaft an gesicherten Ergebnissen vorbringt.

Die Darbietung geschieht etwas anders als bei den Epheserlesungen. K. bringt zu jedem Sinnabschnitt jeweils zunächst erläuternde Erklärungen geschichtlicher oder theologischer Art, die er an den Schrifttext des einzelnen Verses, wo es nottut, anfügt. In einem zweiten Abschnitt, der wieder von Vers zu Vers fortschreitet, hebt er die Heilsgedanken des Schrifttextes unter bestimmten Leitideen hervor, die sich alle dem pastoralen Gesichtspunkt des Trostes in schwerer Zeit einfügen. Dabei ist in glücklicher Art, ebenfalls ohne jede Gesuchtheit, die Auswertung auf die Fülle des Heiles, auf Christus, ausgerichtet. Jeder, der nicht mit Erwartungen, für die die beiden angezeigten Bücher nicht geschrieben sein wollen, an sie herantritt, sondern der aus der Weisheit der Kirche den Trost der Schrift sucht, wird bei der Lektüre beider Bücher gewiß den gleichen Gewinn haben, wie ihn die vielen Hörer K.s durch ihre treue Teilnahme dankbar von sich bekennen.

Münster. A. Kolping.

Schlier, Heinrich und **Warnach,** Viktor, **Die Kirche im Epheserbrief.** (Beiträge zur Kontroverstheologie, hrsg. von Robert Grosche. Beiheft zur Catholica Nr. 1) Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, 115 S., 4,80 DM.

Noch bevor die Vierteljahresschrift Catholica ihre durch den Zwang der Verhältnisse seit 1939 unterbrochene Arbeit wieder aufgenommen hat, legt ihr Schriftleiter R. Grosche in einem Beiheft 2 Arbeiten über die Kirche im Epheserbrief vor, die des katholischen Theologen V. Warnach und die des evangelischen Theologen H. Schlier. Ohne auf die von der Kontroverstheologie zu diesem Thema aufgeworfenen Fragen besonders einzugehen, sind die Verf. bemüht, den Tatbestand auf Grund des biblischen Textes herauszuarbeiten und die verschiedenen Aussagen zu einem Gesamtbild zusammenzufassen.

Warnach befaßt sich im 1. Teil seiner Abhandlung mit den für das Thema wichtigen Stellen im einzelnen und bietet im 2. Teil die theologische Synthese. Er ergänzt seine Ausführungen durch umfangreiche, z. T. exkursartige Anmerkungen, in denen er unter starker Berücksichtigung des patristischen Schrifttums eine ungeheure Menge auch sehr entlegener Literatur anführt, für deren Sammlung man ihm dankbar sein muß.

Eingehend beschäftigt er sich mit dem Leibbegriff. Unter Hinweis darauf, daß 1, 23 a („ . . . der Kirche, die sein Leib ist") die Vergleichspartikel ὡς fehlt und die Kirche nicht als irgendein Leib, sondern als Leib Christi bezeichnet wird, lehnt er die bildhafte Auffassung des Begriffs ab. Freilich will er ihn auch nicht im physiologischen Sinne verstanden wissen. Indem er im Eph ein vorwiegend platonisch ausgerichtetes Denken voraussetzt, das die Ideen als das schlechthin Erste und die Tatsachen der Erfahrungswelt als deren Abbilder und Gleichnisse betrachtet (S. 45 f), sieht er in der Bezeichnung der Kirche als Leib Christi mehr als zahlreiche Theologen, die darin einen bildlichen Ausdruck für die durch den Geistbesitz gegebene objektiv-reale Lebensbeziehung zwischen Christus und der Kirche sowie für die pneumatische Verbundenheit der Christen untereinander erblicken. Für ihn besitzt das Wort Leib „gerade als theologischer Begriff neben der gewöhnlichen und metaphorischen Bedeutung eine sozusagen 'metaphysische', insofern als es die lichthafte, von innen her bestimmte und deshalb wesensgemäße 'Gestalt', das sichtbare Hervortreten oder 'Erscheinen' einer lebendigen, meist personalen, inneren Wirklichkeit bezeichnet" (11). Die Kirche als Leib Christi ist daher sein „leibhaftes 'Selbst', die konkrete 'Erscheinung' Seiner Person" (27). Die Stelle 1, 22 f deutet er im Zusammenhang mit 1, 10 dahin, daß die Kirche „tatsächlich der in Christus als dem 'Haupte' erlöste und vereinte 'Kosmos'" einschließlich „der Engel und (guten) Geistermächte bzw. der 'kosmischen' Gewalten" ist (14). „Der Eph sieht in ihr nicht allein die erlöste Menschheit"; sie ist „nichts anderes als eben diese erneuerte und der Vollendung entgegengehende Schöpfung selbst" (30). Später (35) ist man allerdings überrascht zu lesen, daß die Kirche „erst mit dem eschatologisch vollendeten und verklärten Kosmos gleichzusetzen" ist, was nicht nur mit den Aussagen des Eph, sondern auch mit den anderen Sätzen des V.s unvereinbar ist. Die Menschen, die sich der Erlösung widersetzen, und die dämonischen Mächte sind von der Kirche ausgeschlossen; diese bilden eine Art Gegenkirche, bis in der endzeitlichen Erfüllung die von Christus beherrschte und die widergöttliche Welt in das „Reich Gottes" des Vaters (im Sinne von „Allherrschaft Gottes") überführt werden, die erstere durch freiwillige, die andere durch gewaltsame Unterwerfung (32). — Weiterhin handelt W. u. a. über die Kirche als Braut Christi, über ihre Heiligkeit, Einheit, Katholizität, Apostolizität, über die Kirche als Mysterium und Kultgemeinschaft, über ihren personalen Charakter und ihre soziale Struktur.

Die Ausführungen W.s geben auch in den Hauptpunkten zu Fragen und Bedenken Anlaß. Methodisch fällt auf, daß er sich wiederholt zu einem „sowohl — als auch" entscheidet auch dort, wo es nicht vertretbar ist. So neigt er dazu, in den 2, 20 genannten Propheten ntl. Charismatiker zu sehen, glaubt aber, daß die atl. Propheten „mitgemeint" seien (18 u. A 63); πλήρωμα 1, 23 faßt er sowohl passivisch als auch aktivisch, und ebenso nimmt er die Form πληρουμένου 1, 23 zugleich als dynamisches Medium wie als Passiv, so daß Christus sowohl der „Erfüllende" als auch der „Erfüllte" ist (13 vgl. auch A. 69). Er begründet sein Verfahren damit, daß die intuitiv-schöpferische Denkweise des Apostels den Begriffen eine „erfüllte" Bedeutung gegeben habe, so daß „die Bedeutungsdifferenzen der kontingenten Menschensprache positiv aufgehoben" seien. Man kann dem V. auf diesem Wege nicht folgen.— Was er gegen die bildhafte Auffassung des Leibbegriffs anführt, ist nicht stichhaltig (vgl. 1 Kor. 3, 9). Daß der rabbinisch geschulte Paulus platonisch gedacht habe, müßte erst bewiesen werden. Die Diskussion über den Charakter des Leibbegriffs zeigt, daß der Streit vielfach nur um Worte geht. Viele vertreten die bildhafte Auffassung im Gegensatz zur physischen, betonen aber, daß durch diesen Ausdruck die real-mystische Einheit der Gläubigen mit Christus bezeichnet werde. Andere glauben um dieser realen Einheit willen den Bildcharakter des Begriffs ablehnen zu müssen, weil sie damit die Vorstellung einer nur moralischen Einheit verbinden. Beide Richtungen meinen aber im Grunde dasselbe. W. geht allerdings seinen eigenen Weg. Aber seine Definition des Begriffs Leib Christi ist deswegen hinfällig, weil im Eph das Verhältnis „die Kirche der Leib, Christus das Haupt" besteht, die Kirche also nicht als leibhafte Darstellung im Sinne von Manifestation der Person Christi gesehen wird. Die Betrachtungsweise des V.s liegt außerhalb der Tendenz des Eph. Am ehesten würde man erwarten, daß er den Begriff von der Herkunft der Vorstellung vom mystischen Leib Christi aus näher zu bestimmen sucht; aber darauf geht er in diesem Zusammenhang nicht ein. — Die Gleichsetzung der Kirche mit dem in Christus als dem Haupte zu erlöster Einheit gebrachten Kosmos stößt m. E. auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Es ist ganz klar, daß 1, 20 ff. (vgl. 1, 10) die Universalität der Herrschaft Christi nachdrücklichst betont wird. Gott hat den Auferweckten über jegliche Macht und Gewalt gesetzt. Niemand kann sich seiner Herrschaft entziehen. Er ist „Haupt über alles" und „erfüllt alles". Aus diesem von Christus beherrschten und von seiner Macht zusammengehaltenen Kosmos kann man aber die bösen Geister und Menschen nicht ausschließen.. Jedenfalls hat man auf Grund des Textes kein Recht, τὰ πάντα einzuschränken. Daraus folgt aber, daß dieser von Christus beherrschte Kosmos nicht die Kirche sein kann. Die Aussage des Briefes entspricht vielmehr Phil 2, 9—11. W., von der Voraussetzung ausgehend, daß die Kirche das ganze Universum umspannt, die geistigen und die untergeistigen Geschöpfe, sieht sich denn auch gezwungen hinzuzufügen: „Soweit sie aufgrund der Anakephalaiosis in Christus wieder zur Einheit zusammengefaßt (1, 10) oder der Herrschaft Christi unterworfen sind (1, 21 f.)" (32). Die Einschränkung „soweit" widerspricht aber der klaren Aussage des Textes, und damit fällt die Voraussetzung.

Im übrigen sei nur noch folgendes vermerkt: Nach 2, 20 ff. wächst der Bau der Kirche nicht zum Schlußstein hin, sondern „zum heiligen Tempel im Herrn" (18. 38 f.). — 4, 24 werden die Christen, d. h. die schon Getauften, sinngemäß nicht angehalten, den neuen Menschen durch die Taufe anzuziehen, sondern aus ihr die ethischen Folgerungen zu ziehen (23 f.). — Der Satz, daß der christliche Mann durch die Liebe zu seiner Frau die Liebe Christi zur Kirche „hinstellt" und daß durch die gehorsame Hingabe der Frau an den Mann die bräutliche Hingabe der Kirche an ihren Kyrios „gegenwärtig" wird, läßt sich aus 5, 22—31 nicht rechtfertigen (28). — Was W. (S. 34) im Anschluß an 4, 9 sagt, kann man wohl als Midrasch z. d. St. bezeichnen.

Schlier hält in seiner Abhandlung an der Hauptthese, die er in seinen früheren Arbeiten vertreten hat, fest, doch so, daß er den Aufriß des Ganzen erheblich modifiziert und ergänzt. Er behandelt in 3 Teilen 1. die Geschichte der Realisierung der Kirche von ihrem Ursprung im vorzeitlichen Liebeswillen Gottes bis zu ihrer Erscheinung auf Erden durch das Pneuma, wobei auch ihr Verhältnis zum Kosmos zur Sprache kommt; 2. das Wesen der Kirche: Sie ist vom Wesen der Weisheit Gottes, die neue Schöpfung, der von Christus erfüllte und vom Hl. Geist durchwaltete neue Äon, der vom Haupte Christus belebte Leib, seine heilige, von ihm geliebte Braut, der Tempel Gottes, die familia Dei, die himmlische Polis; 3. die Frage, wie die Kirche als Leib Christi durch das Pneuma in Erscheinung tritt (die charismatischen Amtsträger, Evangelium, Glaube, Taufe), und das Leben der Glieder der Kirche.

Die Besonderheit von Sch.s Auffassung kommt vor allem im 1. Teil (82—91) zum Ausdruck. Danach liegt die Kirche ihrem Wesen nach allem Geschaffenen voraus. Die Schöpfung ist auf sie ausgerichtet. Insofern die Kirche die neue Schöpfung ist, manifestiert sich in ihr die Schöpfungsweisheit Gottes in neuer Gestalt. Nach 2, 11—16 ist die Kirche in der Welt und Zeit durch Christi Fleischwerdung, am Kreuz und bei seiner Erhöhung geschaffen. Wie Sch. zu zeigen versucht, werden die Sätze des Eph vom Hintergrund des Mythus vom Urmenschen-Erlöser aus formuliert, wahrscheinlich in Abwehr gegen ihn. Dieser Mythus vom Urmenschen, der vom Himmel kommend, die zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre aufgerichtete äonische Mauer durchbricht und so die beiden Bereiche wieder miteinander verbindet, der sodann auch den Unfrieden auf der Erdenwelt beseitigt, in seinem Leib die Seelen sammelt und ins himmlische Pleroma zurückbringt, biete unserem Brief die Möglichkeit, die christliche Heilstatsache begrifflich zu erfassen und darzustellen. Der Mythus werde im christlichen Sinne interpretiert. Dabei nimmt Christus die Stelle des Urmenschen-Erlösers ein: In seiner Menschwerdung hat er die Grenze zwischen Himmel und Erde durchbrochen und beide in sich vereint. Er stiftet aber auch Frieden auf Erden, indem er die Feindschaft zwischen Juden und Heiden, „die der Prototyp jeder Feindschaft der Menschen untereinander ist", beseitigt. Diese beiden Menschen(gruppen) hat er in seinem Kreuzesleib zu einem neuen Menschen geschaffen und Gott versöhnt. Der konkrete Fleischesleib Christi am Kreuze stellt „potentiell oder auch virtuell" den Leib der Kirche aus Juden und Heiden dar. Damit ist jedoch die Bildung der Kirche noch nicht vollendet. Was nun folgt, sieht Sch. in 2, 4 ff. ausgesprochen. „Gott hat Juden und Heiden mit Christus zusammen lebendig gemacht, auferweckt und erhöht", und zwar hat er sie in ihm erhöht, in den Himmel versetzt und damit „in die himmlische Öffentlichkeit entrückt". Noch ist die Kirche nicht auf Erden erschienen. Damit dies geschehen kann, muß Christus „noch einmal 'kommen'". Auf dieses nochmalige Kommen Christi ist in 2, 17 ff. hingewiesen (καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο . . . .) Er kommt im Pneuma, und mit diesem Pneuma kommt die Kirche, die sein erhöhter Kreuzesleib umschließt, auf die Erde (Pfingsten), ein Sachverhalt, der auch 4, 7 ff. dargestellt wird. Aus 4, 7 ff. werden wichtige Erkenntnisse über das Verhältnis der Kirche zum „All" gewonnen: Der über alle Himmel hinaufgestiegene Christus, der bei seinem Aufstieg die Mächte und Gewalten gefangen und unterworfen hat, „erfüllt das All" und gibt den Menschen seine „Gaben". Das „All" erfährt durch diese Erfüllung durch Christus seine Neubegründung und Versöhnung. Soweit es dämonische Macht ist, „erfährt es als gebundenes und nicht als geborgenes seine Erfüllung unter die Herrschaft Christi" (89). Doch bei der Erhöhung Christi geschieht das alles „prinzipiell, d. h. in ihm als der ἀρχή, als dem Erstgeborenen aus den Toten", bzw. „vor den Mächten verborgen". Praktisch wird es ausgeführt im Kosmos durch die Kirche. „Denn indem der erhöhte Christus durch seine 'Gaben' seinen Leib in seinen 'Heiligen' erbaut zu ihm selbst hin, lassen diese auch das All zu ihm hinwachsen (4, 12 f. 15)" (89). Diese Aussagen findet Sch. durch 1, 22 f. bestätigt und schließt: 1. Das ganze Gebiet des Daseins ist Gebiet der Kirche. Sie ist grundsätzlich ausgerichtet auf das All. 2. Die Verwirklichung der Herrschaft Christi geschieht nur durch die Kirche. Das All wird in ihre Fülle als in Christi Fülle hineingezogen und so selbst zur Kirche. 3. „Es gibt freilich Gebiete, die sich der Erfüllung durch die Kirche widersetzen, weil sie endgültig von sich erfüllt sind" (89).

Schon aus dieser kurzen Darstellung wird Sch.s Fortschritt gegenüber seiner früheren Auffassung (vgl. Christus und die Kirche im Eph S. 74 f.) deutlich. Das Bild von der Kirche, das er jetzt entwirft, ist ein abgerundetes, geschlossenes Ganzes, in das die verschiedenen Aussagen des Briefes eingeordnet sind. Man liest seine anregenden Ausführungen mit steigendem Interesse. Dies alles zugegeben und anerkannt, wird der kritische Leser aber doch die Frage stellen: Erwächst das Ganze wirklich aus dem Gehalt des Eph? Sind die einzelnen Steinchen, die das Mosaik bilden, in ihrer ursprünglichen Farbe zum Ganzen zusammengestellt? Im einzelnen erheben sich Fragen wie folgende: Wo hat der vom Mythus her formulierte Gedanke, daß Christus in seiner Menschwerdung „die äonische Mauer, die Grenze des Kosmos gegen das Pleroma durchbrach" (93. 84), im Brief seinen Halt? Der Text kennt nur die Trennungsmauer zwischen Juden und Heiden, die durch das Kreuz Christi beseitigt wurde. Ist die aus der Gnosis bekannte lokale Auffassung von Pleroma auch für den Eph wirklich gesichert? Ferner: Ist Sch.s Deutung von Eph 2, von der sein Gesamtbild maßgebend geprägt ist, zwingend oder auch nur wahrscheinlich? Er bringt 2, 4 ff. in neuer Deutung nicht, wie üblich, mit der Taufe in Verbindung. Nach ihm handelt es sich um ein vorpfingstliches Geschehen, vor aller Verkündigung, Glaube, Taufe (86 f.). Aber der Satz 2, 4—7 erhält in v. 8 eine Begründung: „Denn aus Gnade seid ihr gerettet durch Glauben", und dieser Satz bringt offenbar den Schlußgedanken von v. 5 erneut zur Geltung. Der Hinweis „durch Glauben" steht gegen Sch.s Auffassung. Der Glaube, durch den wir gerettet werden, schließt die Taufe mit ein, so daß die Beziehung dieser Stelle auf die Taufe ihre Berechtigung hat. — Sch. hebt 2, 17 f. stark vom Vorhergehenden ab. Mit 2, 17 setze ein neues Heilsereignis ein, das Kommen Christi und der Kirche im Pneuma (87). Daß ἐλθών bisher den Erklärern nicht ganz bequem war, kann nicht verhohlen werden. Das zeigen die unterschiedlichen Deutungen. Aber von einem Kommen im Geiste ist nicht die Rede, und aus der im anderen Zusammenhang gebrauchten Wendung „in einem Geiste" (2, 18) kann es m. E. nicht erschlossen werden. Jedoch läßt sich ἐλθών anders erklären. v. 17 stellt das Ergebnis des vv. 13—16 beschriebenen Heilswerkes unter Verwendung des Schriftwortes Is 57, 19, auf das vorher schon angespielt wurde, noch einmal fest. Er zieht gewissermaßen den Schluß und gebraucht dabei den Begriff εὐαγγελίζεσθαι. Wer aber eine Botschaft bringt, wird als Kommender gedacht (vgl. Röm 10, 15; Eph 6, 15, wo von den „Füßen" der Freudenboten die Rede ist). Gleichsam zur Rechtfertigung bzw. Erläuterung des Begriffs εὐαγγελίζεσθαι fügt der Eph an unserer Stelle ἐλθών hinzu: Weil er, vom Himmel gekommen, Frieden stiftete, kann dies eine Friedensbotschaft genannt werden. Καί ist konsekutiv. Der Satz hat den Sinn: Und so kam er als Friedensbote für euch, die „Fernen", und als Friedensbote für die „Nahen". Damit ist die engste Verknüpfung mit dem Vorhergehenden gegeben, wie es natürlich erscheint. Ferner: Daß in 2, 14—16 die Auferstehung mit eingeschlossen ist, wird nicht zu bestreiten sein. (Vgl. auch Sch. 86.) Nur weil Christi Kreuzesleib zum Auferstehungsleib wurde, können in ihm Juden und Heiden zu einem neuen Menschen geschaffen werden. Dann nimmt aber die Wendung „in einem Geiste" v. 18 nur die Wendung „in einem Leib" v. 16 wieder auf und findet dadurch auch ihre Erklärung. — Sch. nimmt (S. 88) das Schriftwort 4, 8 a: „Er hat die Gefangenschaft gefangen genommen", als Aussage über Christus und bezieht es auf die Unterwerfung der Mächte und Gewalten. Der ganze v. 8 wird aber als Schriftwort eingeführt und im folgenden interpretiert. Da bestehen 2 Möglichkeiten: Entweder ist der genannte Satz nur mitzitiert, aber nicht auf Christus bezogen

und deswegen im folgenden unerwähnt gelassen, wie viele Erklärer meinen, oder er wird auf Christus bezogen und im folgenden gedeutet. Wird er nur mitzitiert, dann darf er nicht als Aussage über Christus genommen werden, wird er im folgenden gedeutet, dann gilt nur diese Interpretation. „Die Gefangennahme der Gefangenschaft" v. 8 und die „Erfüllung des Alls" v. 9 (als mögliche Deutung) dürfen dann nicht als 2 verschiedene Handlungen betrachtet werden, wie Sch. es tut. Besteht dieser Einwand zu Recht, dann ergeben sich für Sch.s Konzeption weitere Schwierigkeiten; denn dann bekommen die Fragen, die allerdings auch ohnedies gelten, doppeltes Gewicht: Wenn Christus (durch die Kirche) das All (τὰ πάντα) erfüllt, so daß dieses zur „Kirche" wird, worauf stützt sich dann Sch.s Gedanke, daß es dämonische Macht gibt, die sich der Erfüllung widersetzt, weil sie endgültig von sich erfüllt ist? Und bedeutet dies, daß sie von Christus nicht erfüllt wird? Dann würde Christus nicht τὰ πάντα erfüllen. Wird sie erfüllt, wenn auch zwangsmäßig, müßte sie nach Sch. zur Fülle und zur Kirche werden, was doch aber nicht denkbar ist. — Daß das, was bei der Erhöhung des Kyrios geschehen ist, nur „prinzipiell", „vor den Mächten verborgen" geschehen und faktisch von der Kirche zu vollziehen sei, scheint nicht nur von der sonstigen paulinischen Auffassung her (vgl. Phil 2, 9—11; 1 Kor 2, 7 f.) anfechtbar zu sein, sondern auch im Eph selbst keine tragfähige Grundlage zu haben, auch wenn Sch.s transitive Deutung von αὐξάνειν = wachsen lassen 4, 15 richtig wäre (89 und A. 13). Seine Begründung ist sehr beachtenswert. Aber 4, 15 wird die Kirche ähnlich gesehen wie 2, 21 f. (hier als der im Wachsen begriffene Mensch, dort als ein im Wachsen begriffener Bau). 2, 21 ist die intransitive Bedeutung nicht zu bestreiten. Sie liegt also auch 4, 15 nahe. — Auf den Begriff πληροῦν einzugehen, würde zu weit führen. Ich werde an anderer Stelle darauf zu sprechen kommen. Sch.s Bild von der Kirche im Eph ist gewiß grandios; aber ich möchte hinzufügen: auch ebenso problematisch.

Münster. Josef Gewieß.

Lortz, Joseph, **Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.** Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit. 11.—14. Aufl. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1948. 464 S. Kart. 12,50 DM, geb. 15,— DM.

Die Tatsache, daß diese Kirchengeschichte in kaum veränderter 11.—14. Auflage vorgelegt werden kann, spricht für die innere Berechtigung und die den modernen Menschen besonders ansprechende Art dieser kirchenhistorischen Betrachtungsweise. Ihre im vorliegenden Werke sich deutlich offenbarenden Vorzüge haben heute mehr und mehr Anerkennung und Zustimmung gefunden.

Bestimmend ist das Bestreben, das kirchenhistorische Geschehen bis zum tiefsten Grund seiner Existenz sichtbar und faßbar zu machen, weshalb überall die geistigen Ursachen und Antriebskräfte der einzelnen Tatsachenkomplexe bloß zu legen versucht wird. Somit weitet sich hier also für die Gesamtkirchengeschichte die Frage nach der Existenz der kirchenhistorischen Tatsachen zur Tiefenschau der Quellgründe und Ursachen ihrer Existenz. Damit ist freilich eine Aufgabe in Angriff genommen, die extensiv und intensiv weit gespannt ist. Die Beschränkung auf das Wesentliche ist dabei gefordert. Materialiter mag so das ganze kirchenhistorische Geschehen mehr oder weniger zusammengedrängt erscheinen. Formaliter werden aber große Durchblicke erschlossen, in die die Einzeltatsachen des geschichtlichen Werdens und Wachsens der Kirche in ordnender Gliederung und Berücksichtigung der verschiedenartigen Zusammenhänge eingefügt erscheinen. Die Lortz von seinen reformationsgeschichtlichen Studien eigentümliche antithetische Sicht von Strömung und Gegenströmung wird hier offensichtlich auch für den gesamtkirchenhistorischen Verlauf angewandt, wodurch das interesseweckende historische Farbenspiel gesteigert wird. Mit der Klarheit der Einzeldarstellung des kirchenhistorisch Wesentlichen ist so eine Zusammenschau des Tatsächlichen auf geistesgeschichtlicher Grundlage gegeben, die dazu im Einzelnen durch klare, bestimmte und wohl begründete Urteile und Wertungen ausgezeichnet ist. So ist Darstellung und Deutung der kirchenhistorischen Ereignisse hier in gleicher Weise berücksichtigt und verwirklicht. Unbestechliches Wahrheitsstreben bestimmt die Urteile.

Der klare Aufbau in den Überblicken an der Spitze der einzelnen Kapitel ließ sich allerdings in der Ausführung mit ihrer notwendigen stärkeren Berücksichtigung der leicht zersplitternden Einzeltatsachen nicht immer gleichmäßig einhalten bzw. feststellen. Auch das prüfende Abwägen von Licht- und Schattenseiten bei den einzelnen Ereignissen ist nicht immer absolut überzeugend, wie beispielsweise die Bewertung der französischen Revolution zeigen kann, deren Schatten zu wenig zur Geltung zu kommen scheinen. Die kirchenhistorischen Folgen der dogmatischen Auseinandersetzungen werden manchmal nur peripher berührt. In der Darstellung des Mittelalters und der Glaubensspaltung ist vielleicht auch eine stärkere Berücksichtigung der juristischen und sozialen Faktoren wünschenswert. Das Lortz eigentümliche, berechtigte ökumenische Anliegen bestimmt seine ganze Geschichtsbetrachtung.

Materiale Konzentration des gewaltigen Stoffgebietes, formale Präzision in der Fixierung der geschichtsbildenden Grundfaktoren und der theologischen Problematik sind offensichtliche Vorzüge dieses Werkes. Die zentrale Behandlung der Heiligen als der stets neuen Typen des christlichen Glaubensideals, das sich in immer neuen, lebendigen Formen abwandelt, geben dieser mit großer Sachkenntnis, abwägendem historisch-kritischem Urteil und warmem Glaubensgeist geschriebenen Kirchengeschichte mit die Anziehungskraft, die sie bei der akademischen Jugend und bei den Gebildeten gefunden hat.

Mainz. Ludwig Lenhart.

Jahrbuch für das Bistum Mainz. Herausgegeben von August Schuchert. Bd. 2. 1947, Bd. 3. 1948. 314, 340 S., Eigentümer und Verlag: Der Bischöfliche Stuhl zu Mainz. 4,50; 5,50 DM.

Eine erstaunliche Leistung ist dieses Jahrbuch. Der Bischöfliche Stuhl zu Mainz ist sein Eigentümer und Verleger; ihm, dem Herausgeber, den Mitarbeitern und dem Bistum macht es alle Ehre. Eine erstaunliche Leistung, diese zwei Jahrbücher in der Nachkriegszeit herausgebracht zu haben. Und wie vielseitig ist das Jahrbuch. Seine Beiträge umspannen die Zeit vom Beginn des Christentums im Mainzer Land bis zur Gegenwart. Sie vergessen auch nicht, die Geschichte des alten Erzbistums und Kurfürstentums zu bedenken. Und alle Gebiete der Kirchengeschichte werden berücksichtigt: äußere und innere Kirchengeschichte, Geschichte der Bischöfe, der Orden, der Caritas, der Volksfrömmigkeit, der Kunst und des Kunstgewerbes. An dieser Weite mag dem Herausgeber, der Direktor des Dom- und Diözesanmuseums ist, besonderes Verdienst zukommen.

Jeder Band beginnt mit dem Personalstand der Bischofsstadt, nennt die im letzten Jahre verstorbenen Priester (ohne ihren Lebenslauf mitzuteilen), gibt Bericht über die Caritas im Bistum, und der 3. Band gibt einen Überblick aus der Chronik des Bistums. Der 2. Band bringt auch eine reichhaltige Übersicht über das Schrifttum zur Mainzer Kirchengeschichte 1939—1945. Jeder Band schließt mit „Berichten und Funden", Biographien des Domdekans Selbst, des Orientalisten Hardy, des Exegeten Kalt, des Musikwissenschaftlers Wilms finden, wie auch viele der wissenschaftlichen Beiträge, weit über Mainz hinaus Interesse. Man muß dem Jahrbuch Glück wünschen für weitere Bände.

Leipzig. Hermann Hoffmann

Schreiber, D. Dr., Georg, **Zwischen Demokratie und Diktatur.** Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches (1919—1944). Regensberg, Münster, 1949. 152 S., 8°. 5,— DM.

Von den zahlreichen Erinnerungsbüchern, die die Nachkriegszeit hervorbringt und die uns vielfach recht aufschlußreiche Einblicke in das politische Geschehen der letzten Jahrzehnte geben, verdient das vorliegende auch in einer wissenschaftlich-theologischen Literaturzeitung besprochen zu werden. Es enthält nämlich ungewöhnlich viel Stoff zur neuesten deutschen Kirchengeschichte, ist zudem mit den Augen und der Methode eines Historikers geschrieben.

Sein Verfasser war bekanntlich als langjähriger Reichstagsabgeordneter (1920—1933) einer der führenden Gestalter der Kulturpolitik des Weimarer Staates, ausgestattet mit einem seltenen Reichtum kulturpolitischer Ideen und einer unermüdlichen Initiativ- und Tatkraft. Wenn die Weimarer Republik trotz der in ihrer Verfassung vorgesehenen sehr weitgehenden Trennung von Kirche und Staat ein freundliches Verhältnis zum Christentum und auch zur katholischen Kirche fand, dann ist dies seinem umsichtigen, überlegenen Vermittlertum wesentlich mitzuverdanken.

Um im näheren Interessenbereich der „Theologischen Revue" zu verbleiben, sei vor allem auf die Fülle bisher unbekannter Tatsachen und Zusammenhänge hingewiesen, die das Buch zur Entstehung der deutschen Konkordate, insbesondere des Reichskonkordates ausbreitet. Die Vorgeschichte des letzteren reicht schon in die frühesten Jahre Weimar-Deutschlands zurück, und es ist höchst reizvoll, das allmähliche Aufkeimen des Reichskonkordatsgedankens und die mehrfach wiederholten Ansätze zu seiner Verwirklichung quellenmäßig zu verfolgen. Auch für die Entwicklung der Schulpolitik und der katholischen Wissenschaftspflege in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg und namentlich für das so tragisch gewordene Kapitel Kirche und Auslandsdeutschtum bietet das Buch reiche Aufschlüsse. Neues Licht fällt ferner auf eine Reihe von Männern, mit denen sich einmal die Kirchengeschichtsschreibung über das Zeitalter der beiden Weltkriege viel zu beschäftigen haben wird, wie die Päpste Pius XI. und Pius XII., die Kardinäle Bertram, Schulte, v. Galen und v. Faulhaber, die Bischöfe Berning, Buchberger und Hudal, die Professoren G. Pfeilschifter und K. Beyerle, die katholischen Politiker und Laienführer M. Erzberger, W. Marx, J. Wirth und noch manche andere. Auch zur Entwicklung der verhängnisvollen Kirchenpolitik des Dritten Reiches bringt es neue Beobachtungen und Mitteilungen. — Es ist gut, daß solch wertvolle Erinnerungsbücher geschrieben werden; sie sind ein Ersatz für die leider allzu vielen Originaldokumente, die planmäßig schon von den Machthabern des Dritten Reiches und erst recht im Wirbel der Kriegs- und Nachkriegszeit vernichtet worden sind.

Passau. Josef Oswald.

Schambach, Georg, und **Müller**, Wilhelm, **Niedersächsische Sagen und Märchen.** Aus dem Munde des Volkes gesammelt. Mit Anmerkungen und Abhandlungen herausgegeben. (Denkmäler deutscher Volksdichtung, hrsg. von Will-Erich Peuckert, 1. Band, Niedersächsische Sagen und Märchen.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1948, 8°, 377 S., geb. 15,— DM.

Mehr als früher rückt die volkskundliche Forschung in das Blickfeld der historischen Theologie. Die kirchenhistorische und religionsgeschichtliche Quellenkunde erweitert sich. Die Arbeitsaufgaben der religiösen Volkskunde wachsen zusehends heraus. Von mehreren Ausgangspunkten hat die Arbeit eingesetzt. Die Görres-Gesellschaft hatte vor ihrer Auflösung eine eigene Sektion für religiöse Volkskunde, die inzwischen wieder aufgerichtet ist, mit Ausblicken auf die gesamte Folklore. Besonders haben rheinische (Karl Meisen, Bonn, Schriftenreihe „Rheinisches Volkstum") und westfälische Arbeitskreise (Deutsches Institut für Volkskunde e. V. in Münster, die Publikationsserie „Forschungen zur Volkskunde", Heinrich Schauerte) dazu beigetragen. Der vorliegende erste Band „Denkmäler deutscher Volksdichtung" interessiert gewiß zunächst die allgemeinere Wissenschaft der Volkskunde. Er hat seine Vorgeschichte. 1934 wurde auf dem Weimarer Volkskundetag von John Meier, dem Nestor der deutschen Volkskunde, und von anderen der gutgeheißene Plan der Monumenta Germaniae Folkloristica entwickelt. Wieder zu druckende Sammlungen und neue Umfragen sollten in einem großen Sammelwerk vereinigt werden. Der vorliegende Band will ein solches Reihenwerk eröffnen, um kostbares Volksgut festzuhalten.

In Niedersachsen hat die nichtkatholische Bevölkerung die Mehrheit. Aber es ist erstaunlich, was an mittelalterlichen Motiven noch heute in der Volksüberlieferung festgehalten wird. Dieses Volksgut wird ungemein zäh bewahrt, entsprechend dem Stammescharakter. Trennendes verschwimmt. Wir heben einige Motive heraus, die in dem vorliegenden Band erwähnt, aber auf ihre religionsgeschichtliche Bedeutung nicht näher gewürdigt werden.

Da erscheint in der Sache von den Gleichen der sühnende Einsiedler (S. 24). Wiederum fährt eine Prinzessin von Münden die Weser hinab, um eine Wallfahrt (ob zu St. Veit? Ob zu St. Stephan?) nach Korvey zu besorgen (S. 21). Ein Mönch aus dem Kloster Nordheim will eine peregrinatio nach Jerusalem unternehmen. Die Wallfahrt rüttelt gewiß an der stabilitas loci (S. 26). Andererseits nimmt der Vertreter einer anderen Sozialschicht, der Ritter Bodo von Adelebsen, am Kreuzzug teil. Wenn er gesund zurückgekehrt, will er eine Kapelle stiften. Es kommt dazu. Man gedenkt bei diesem Hergang unwillkürlich der Forschung von Ulrich Stutz über das Freisinger Eigenkirchenwesen. Man erinnert sich nämlich an die befreiende Kraft des Liturgischen mit der Vornahme der Kirchweihe, wenn man hört, daß dieses Gotteshaus von Bischof Theuderich von Paderborn eingeweiht wird. In der Folge entwickelt sich dieses Heiligtum „zu einem Wallfahrtsorte, und bald bildet sich dabei ein Markt". Begreiflich genug. Liegt dieses Heiligtum doch an der Verkehrsstraße von Adelebsen nach Uslar. Wallfahrt und Wirtschaftsleben waren hier wie sonst verschwistert. So liefert die Sage einen bemerkenswerten Beitrag zur problemreichen Wallfahrtskunde, die soeben durch ein umfassendes Werk von Bernhard Kötting, Peregrinatio religiosa („Forschungen zur Volkskunde", H. 33—35) bereichert worden ist.

Noch im 20. Jahrhundert wird in dem Sagenbereich dieser vorzugsweise protestantischen Landschaften Niedersachsens der Fragenbereich des Mönchtums ergriffen. So fälschen vier Konventsmitglieder des erwähnten Klosters von Nordheim einen Kaufbrief. Aber einer der Mönche widerspricht diesem Betrug. — Zwei Mönche werden zum weiteren aus ihrem Kloster in Gandersheim vertrieben. Sie suchen eine Zuflucht beim Rat in Eimbeck und bei dem Herzog dieses Gebietes. Aber beide lehnen die Ankömmlinge ab. Doch der Fürst bereut seine lieblose Tat und schenkt diesen Konventualen einen Zehnten von 2200 Morgen. Unwillkürlich denkt der Historiker an den Osnabrücker Zehntenstreit (bellum diplomaticum Osnabrugense zwischen Osnabrück einerseits und den Klöstern Korvey und Herford andererseits) und an verwandte Vorkommnisse.

Das Motiv Maria Schnee, zunächst örtliches Fest der Basilika Maria Maggiore (5. August), siedelte sich stark in alpinen Gebieten an, wo Schnee und Eis zu finden sind, ist aber ebenso im Sagengut von Süd-Hannover lebendig. Fällt doch am ersten Pfingsttag „an der Stelle, wo die Fredelsloher Kirche steht, ein Schnee vom Himmel." Damit verbindet sich die conversio des Ritters. „Nachdem er dann die Kirche gebaut hatte, ging er in ein Kloster und wurde Mönch" (S. 40). In der Sage der Hildesheimer Jungfrau erscheint andererseits die Madonna (S. 37). In einer Wüstung — auch für den Kirchenhistoriker ein reizvolles Forschungsgebiet, worauf ihn bereits die Geschichte des cluniazensischen Mönchtums hinweist — befindet sich eine Kirchenruine. Aber als ein Bauer, um ein Haus zu bauen, die Fundamente der Kirche antastet, erscheint eine

„furchtbar riesige Gestalt auf einem weißen Pferde (vergl. das Michaels-, St. Georgs-, St. Jacobsmotiv) und mit einer großen Streitaxt bewaffnet". Also Ahndung des Kirchenfrevels. Die feinfühlige Volksseele (man vgl. auch für solche Zusammenhänge die anregende Schrift von Johannes Vincke, Volkstum und Recht aus kirchenrechtlicher und volkskundlicher Sicht. Forschungen zur Volkskunde, H. 28., Düsseldorf 1937) geht noch weiter als die Bestimmung des Kirchenrechts, achtet sie doch noch die bereits zerstörte Kirche (S. 41). — Ein Kirchenräuber kann im Grabe keine Ruhe finden (S. 55). — Ein Hirt wandelt eine Höhle zu einer Kirche um. Die sich ihm widersetzenden Bauern werden bestraft (S. 42). — Das Katharinenläuten in Münden (S. 42) gibt sich als jenes Geläut für Verirrte, das noch in der Barockzeit für das Eichstätter Gebiet (vergl. F. X. Buchner, Volk und Kult, „Forschungen zur Volkskunde", H. 27, Düsseldorf 1936)) nachzuweisen ist, ebenso für die Alpenhospize bis ins 19. Jahrhundert, soweit nicht Lawinengefahr es behinderte.

Ethisches sprengt sich immer wieder ein. „Nur ein Mensch, welcher rein von Sünden ist", vermag die weiße Jungfrau auf der Vogelsburg zu erlösen (S. 89). — Westfalen und Niedersachsen sind verhältnismäßig reich an Kalanden (Münster, Telgte, Wiedenbrück, das Eichsfeld u. a.). Die Kalandforschung mag auf die Sage der Entstehung des Seeburger Sees auf dem Untereichsfeld achten (S. 65). — Einwirkung des evangelischen Bekenntnisses mag es sein, wenn die Sage vom ewigen Fuhrmann beginnt: „Ein Bauer wollte am stillen Freitage in den Wald fahren und ein Fuder Heisterholz daher holen, weil er darauf rechnete, daß an diesem Tage der Förster nicht im Walde sein würde" (S. 81). Gewiß ein Beitrag zur Konfessionskunde. — Merkwürdig stark ist die Erinnerung an ehem. Frauenklöster des Mittelalters. Die schwer sündigende Nonne von Nonnenberg bei Wiebrechthausen bereut und beichtet ihren Fehltritt. Aber im Zeichen der Genugtuung gehorcht sie überdies der Abtissin, „auf den Berg zu gehen, über welchem das Gewitter vorzugsweise hält, dort Gott ihre Sünde zu gestehen und Abbitte zu tun. Es entlädt sich das Gewitter" und „schlägt sie tief in den Berg hinein" (S. 56). Die Nonnen in Edemissen haben ein Bethaus „so groß, daß ein Haufen Roggen auf der Stelle wachsen kann". Sie verfügen auch über den unterirdischen Gang, der aber nie mißbraucht wird. Die Sage gibt sich ja ganz allgemein nicht sensationslüstern, sondern achtet das Ehrfürchtige. Doch weiß sie humorvoll zu berichten. So wird das Mönchskloster Ussinghausen von den Nonnen von Fredelsloh überlistet. Letztere bitten, da die Pachtzeit abgelaufen, den Kamp nur so lange zu behalten, bis das, was sie säen, Früchte trägt. Die Nonnen aber säen Eicheln darauf. Oder man nehme die scherzhafte Episode, „weshalb die Pfarrer keine Perücken mehr tragen".

Noch sucht man bei M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, vergebens ein Stichwort „Sage", das sich quellenkundlich und religionsgeschichtlich gibt. Nur die isländische Saga ist dort festgehalten. Aber schon die von uns mitgeteilten Züge zeigen, wieviel aus dem vorliegenden Band herauszuholen ist. Dabei haben wir nur Weniges mitgeteilt. Das alles wirkt auf den Religionshistoriker wie eine Lektüre der Erzählungen des Zisterziensers Cäsarius von Heisterbach oder wie ein Blick in die erbauliche Exempel-Literatur des Jacob von Vitry, Odo von Cheriton, des Thomas von Cantimpré u. a. Aber die Sage ist weit mehr als ein literarisches Erzeugnis. Diese Erzählungen sind zum guten Teil noch lebendig. Man erzählt sie weiter. Es ist erstaunlich genug, wie das Mittelalter über sonst trennende Schranken sich bis an die Schwelle der Gegenwart leitet. Die von Peuckert, einem ausgezeichneten Volkstumsforscher, beigegebenen Anmerkungen (S. 311—369) sind weit ausgesponnen, aber sie befriedigen nur den Sagenforscher. Doch wer von der Kirchengeschichte, Religionsgeschichte und überhaupt von der christlichen Kulturgeschichte kommt, verlangt weit mehr. Darum haben wir heute einige dieser Motive einmal herausgegriffen. Es mag das erstemal sein, daß das Sagengut in eine theologische Sicht gerät. Man sollte diese Beobachtungen für andere Landschaften fortsetzen. Man mag es zum weiteren verstehen, wenn wir anregen, daß kirchengeschichtliche Seminare und ebenso Übungen in Sachen der religiösen Volkskunde sich auch dem Sagengut der Heimatlandschaft zuwenden, das quellenmäßig noch viel zu geben hat. Das um so mehr, da heute durch die Volkswanderung aus den Ostgebieten neue Volksüberlieferungen einströmten. Der Vorgang ist trotz seines unerhörten Ausmaßes nicht ganz neu. Man mag unwillkürlich daran denken, daß die Walser im Mittelalter aus dem Wallis auswanderten und als kultische Schutzherren St. Jodokus und St. Theodul mit sich führten. Oder man nehme die andere Tatsache, daß die Nothelfer-Verehrung und die Heiligenlegende im Osten ganz andere Wege gingen als im Franken- und im Rheinlande (vergl. Jos. Klapper, Religiöse Volkskunde im gesamtschlesischen Raum, „Volk und Volkstum" 1, München 1935, S. 69—100; Die Heiligenlegende im deutschen Osten, ebda. 2, München 1937, S. 191—223; Die 14 Nothelfer im deutschen Osten, ebda. 3, München 1938, S. 158—192). Von Klapper wird darauf hingewiesen, daß rheinisches erzählerisches Volksgut sich im Osten in mehr als einer Hinsicht reiner und ursprünglicher gehalten hat als im Rheintal, von dem es ausgegangen ist, weil hier die Völkerstraße sich bemerkbar machte. — Heute stehen in dem von uns behandelten niedersächsischen Raum Schlesier in einer Linie von Hannover bis ins Ruhrgebiet mit besonderen Überlieferungen, die weithin religiösen und kirchlichen Ursprungs sind. Gewiß ein verpflichtendes Erbe.

Münster. G. Schreiber.

Reinle, Adolf, **Die heilige Verena von Zurzach.** Legende, Kult, Denkmäler (Ars Docta VI), Basel, Holbein-Verlag 1948. 4°. 246 S., 82 Abbildungen. Fr. 60.

Die hagiographische Forschung hat sich weithin angereichert. Sie verströmt über die rein quellenkundliche Bearbeitung in zahlreiche Nachbargebiete. Die Patroziniumskunde und Siedlungsforschung, die Ikonographie und Diözesanhistorie, die Geschichte des religiösen Genossenschaftswesens und der Pfarrei, Lied und Dichtung, Kult und Frömmigkeit, Reliquienkunde und Wallfahrtskunde wollen als interessiert erwähnt sein. Der Anteil der Schweiz an diesen Forschungen ist besonders namhaft.

In zahlreichen Abhandlungen wandte sich der Baseler Kunsthistoriker Ernst Alfred Stückelberg († 1926) den Heiligen seines Landes zu. Seine zweibändige Geschichte der Reliquien in der Schweiz (Zürich 1902—1908) steht noch in einsamer Größe vor uns. Ein Weckruf für andere Landschaften, es der Schweiz gleich zu tun. An der Hand des älteren Arnold Nüscheler (Gotteshäuser der Schweiz, Zürich 1864 ff., neue Bearbeitung dringend erwünscht) hat vornehmlich die Patrozinienforschung kräftig eingesetzt, mit Autoren wie K. Gauss, Michael Benzerath, Oskar Fahrner, Reinhard Frauenfelder, Marcel Beck, Rudolf Henggeler, Eugen Gruber, Ch. Hecker, Iso Müller u. a. Weiterhin wendet sich Basilius Niederberger, Abt von Mariastein, dem Spanier Vincenz Levita und damit einer der größten Kultwanderungen des Abendlandes zu (die Verehrung des Martyrer-Diakons Vincenz in Bern, Zeitschr. f. Schweizerische Kirchengeschichte 31, 1937, S. 283—300). Leodegar Hunkeler, Abt von Engelberg, behandelte seinerseits die schweizerischen Seligen und Sancti zu den jeweiligen Monatstagen in einer knappen und zugleich dankenswerten Übersicht: Schützer der Heimat, ein schweizerischer Heiligenkalender, Basel 1948, Verlag Hess. So konnte der Bollandist Hippolyte Delehaye bemerken: „La Suisse continue à être à la tête du mouvement auquel les Allemands ont donné le nom Patrozinienforschung." (Vergl. „Volk und Volkstum" 3, München 1938, S. 337).

So rückt das vorliegende Buch von Reinle von vornherein in größere Zusammenhänge der Helvetia sacra. Die bisherige Forschung setzte die heilige Jungfrau Verena in die Zeit um 300 (Fest am 1. September). Aber diese ältere historische Betrachtung hat bereits bemerkt, daß es sich bei Verena nicht nur um eine Lokalheilige von Zurzach im Aargau handelt. In der Tat weist die weiter

ausgreifende Volksheilige bemerkenswerte Beziehungen zu der wallfahrtsreichen Gruppe der Thebäischen Legion auf, die besonders die Stromläufe der Rhone und des Rheins besetzte. Diese vielseitige Sancta wendet sich ebenfalls zur Christianisierung der Alemannen, wenn sie Solothurn aufsuchte. Doch ihre eigentliche Residenz wurde das benediktinische Doppelkloster Zurzach.

Es wurde um 800 gegründet und stand im königlichen Eigentum. Die ältesten Zeugnisse der Verena-Verehrung, die Martyrologien und die Viten (Vita prior, 9. Jh., vita posterior, 10. Jh.), ebenso die Kirchentitel und Litaneien (auch in Regensburg und Polling erwähnt) werden sorgsam gewürdigt. Die Legende weist ihr Ägypten als Heimat zu, gleich den Thebäern. Der Wanderweg führt sie dann nach Mailand, von dort zum Martyrergrab der Thebäischen Legion nach Agaunum, also nach St.-Maurice-en-Valais. Von dort folgt sie ihrem Verwandten Viktor nach Solothurn, und schließlich findet sie ihre Bleibe in Zurzach.

Dieses Itinerar ist gewiß wallfahrtsgeschichtlich und verkehrsgeschichtlich bedeutsam. Uber ihrem Grabe wurde das erwähnte Verena-Stift errichtet, das 1876 aufgehoben wurde. Bei diesen Beobachtungen möchte ich anregen, die wallfahrende Frau im Mittelalter in einer Sonderstudie zu behandeln, um so mehr, da dieses Moment bei Heinrich Finke (Die Frau im Mittelalter, München 1913) nicht herausgearbeitet ist.

Das Stift Zurzach betätigte die Verena-Verehrung in Hymnen und Offizien, die auch neben den 272 Ursula-Dichtungen einen Platz verdienen. Dazu traten andere Auswirkungen (3 Prozessionen, Bruderschaften). Diese Devotion trat auch mit Patrozinien in den süddeutschen Raum ein und füllte in einem bemerkenswerten Vorstoß nach Norden (vgl. auch Heinrich Börsting und Alois Schröer, Westfalia Sacra, Münster 1948/49, besonders Bd. 2) die Festkalender von Paderborn, Hildesheim, Halberstadt. Kultdynamisch sei zum weiteren bemerkt, daß die Habsburger, mehr noch die Eidgenossen, die sich auch eine Sakralkultur schufen, ihren Kult begünstigten. Der Wallfahrtsort Zurzach entwickelte sich im übrigen zur Wirtschaftsmesse, gewiß ein typischer Vorgang. Diese Frömmigkeitslinie zog sich noch in den Barock und darüber hinaus, erlebte viele Pilger und wandte sich auch gegen die Türkengefahr. Neben der Ikonographie würdigt der Verf. auch das profane Brauchtum (Wetterregeln, der eigenartige Hurentanz, der im 16. Jh. den Widerspruch des Rates in Bern auslöste). Doch wichtiger als diese volksfrommen Einzelheiten (Patronin der Fischer, Schiffer, Müller) geben sich die methodisch wertvollen Untersuchungen über den historischen Kern der Legende. Der Verf. setzt die Persönlichkeit der nicht gemarterten Jungfrau — das Nichtmartyrium will sehr beachtet sein — um 400 an, deren Grab im 9. Jh. von Wallfahrern bereits gesucht wird. Einzelne mythologische Elemente treten hier wie anderorts hinzu (Quellenkult, Steinkult).

Vieles wäre noch religionsvergleichend hinzuzufügen. So möchte man bei den Mirakeln einen Verweis auf den Band „Deutsche Mirakelbücher" in den „Forschungen zur Volkskunde", H. 31/32, Düsseldorf 1938, machen. Das Schiff ohne Ruder erinnert an die norwegische Heilige Sunniva. Das Türkenmotiv ist ausgiebig in „Volk und Volkstum" 3, München 1938, S. 9—54, behandelt. Im übrigen führen die Mirakel wertvolle Züge mit sich (Arbeitsruhe am Tag des Patroziniums, Verächter der Wallfahrt, Inkubationswunder, Kerzenopfer, medizinhistorisch wertvolle Beobachtungen wie die Fallsucht, den Aussatz). Es ist dankenswert in Hinsicht auf einen größeren Leserkreis, daß die Viten und Mirakel im lateinischen und deutschen Text mitgeteilt sind.

Doch wir schieben diese und andere Einzelheiten beiseite. Man darf vielmehr feststellen: In allem ein bedeutendes Werk. Es wirkt geradezu mustergültig, um ähnliche Untersuchungen für deutsche Landschaften anzustellen. Es zeigt aber auch, daß wir uns allmählich von der überkritischen Haltung von Bruno Krusch und anderen Bearbeitern aus den Kreisen der Monumenta Germaniae und des Neuen Archivs in der Wertung des Hagiographischen beachtlich entfernen, sicherlich zum Vorteil der historischen Forschung. Die hervorragende Ausstattung, nicht zum wenigsten die Fülle beigegebener Bilder, mag für einige Zeit noch Reservatrecht der Schweiz sein und zugleich das Wunschbild ernst ringender deutscher Verleger.

Münster. G. Schreiber.

Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht, 1. Bd., 6. Aufl., 1949, Verlag F. Schöningh. Paderborn, Hlb. DM 18.

Mit großer Freude zeigt Rezensent das Wiedererscheinen des bekannten Eichmannschen Lehrbuches des Kirchenrechtes an. Die neue Bearbeitung hat Eichmanns Schüler und Nachfolger Klaus Mörsdorf besorgt. Das Werk ist auf drei Bände berechnet, und es enthält daher der erste hier vorliegende Band nur die allgemeinen Normen und das Personenrecht, während in den früheren Auflagen noch das ganze Sakramentsrecht dem ersten Band zugewiesen war (Seite 385 bis 543). Wenn M. auch im ganzen die bewährte Einteilung E.s beibehalten hat, so sind doch eigentlich alle Abschnitte neu gestaltet und viele hinzugekommen. Die Erweiterung war bedingt nicht nur durch Aufnahme und Auswertung aller seit der letzten Auflage ergangenen Entscheidungen, sondern mehr noch durch das ernstliche und erfolgreiche Bemühen, die innere Berechtigung der kirchlichen Gesetze und ihre Verbindung zur Dogmatik wie zum Leben hin aufzuzeigen. Auch die neueste Literatur ist auf den einzelnen Seiten jeweils in Anmerkungen verzeichnet. Der Neubearbeiter hat daher mit Recht seinen Namen dem des Verfassers beigefügt. Bei dem Studium des Lehrbuches befürchtete ich anfangs, es möchte wegen der starken juristischen Formulierungen unseren Theologiestudierenden das Verständnis des Werkes zu schwer werden; doch trifft die Befürchtung im ganzen nicht zu (schwerfällige Sätze Seite 15, Z. 4 v. o., S. 141, Z. 7 v. o., S. 264: Begriff der kan. Amtsverleihung). Wenn ich nachstehend einige kleinere sachliche Bemerkungen anfüge, so soll dadurch meine abweichende Auffassung zum Ausdruck kommen, keineswegs soll dem schönen verdienstlichen Werk irgendwie Abbruch getan werden.

Unter den Begriff „Kirchenverfassung" fällt die von Christus gewollte Unterscheidung des Gottesvolkes in Geistliche und Laien und das Maß der Rechte und Pflichten, die jede Gruppe besitzt. Kirchenverfassung ist also Oberbegriff zum gesamten Personenrecht. M. versteht darunter nur die hierarchischen Stufen (Papst und Bischof und deren Gehilfen). Daß er den ersten Teil des Personenrechts „die kirchliche Führerschaft" betitelt, statt — wie üblich — mit dem Kodex vom „Klerus" zu sprechen, und im Text so häufig den Ausdruck wiederholt (S. 23: Führerschaft und Gefolgschaft; S. 24: kirchliche Führerschaft; S. 178: Auserwählung im Führerdienst, Beruf und Führerschaft) will mir aus naheliegenden Gründen nicht gefallen. — Irrig ist es, zu sagen, bei einmaliger ehelicher Beiwohnung werde der Vollzug der Ehe vermutet; (S. 92), nein, dann ist sie vollzogen (c 1015 § 1). Was M. meint, muß heißen: wenn die Eheleute nach der Eheschließung (auch nur einen Tag) zusammengewohnt haben, wird der Vollzug der Ehe vermutet (c 1015 § 2). Cohabitare bedeutet nicht „eheliche Beiwohnung", sondern „Zusammenwohnen", darum ist auch den Geistlichen nach c 132,2 ein „cohabitare cum mulieribus" gestattet. — Mißverständlich ist es, wenn zu den rein kirchlichen Ehehindernissen, von denen aber der Heilige Stuhl tatsächlich nicht dispensiert, die in c 1076 § 3 genannten gezählt werden (S. 97). Hier handelt es sich um den Tatsachenzweifel, ob Ehewillige, die evtl. in gerader Linie verwandt sind, zur Eheschließung zugelassen werden können, oder um den Rechtszweifel, ob das Hindernis der Blutsverwandschaft im ersten Grade der Seitenlinie göttlichen oder kirchlichen Rechts ist.

Zu äußerlich ist die Bezeichnung (S. 169), der Christ werde durch die Taufe „in die Kirche Christi als Person hineingestellt" (constituitur). Besser wäre: er wird als Person in der Kirche geschaffen. M. selbst sagt richtig vorher: durch die Taufe wird der Mensch zur Person in der Kirche. — S. 180 wird gesagt, das weibliche Geschlecht unterliege den kirchlichen Strafen latae sententiae — M. nennt sie kurz Tatstrafen — früher als das männliche Geschlecht, weil für deren Verpflichtungsbeginn die Erlangung der Geschlechtsreife maßgebend ist (c 2230). Man darf aber unbedenklich auch für die Mädchen in dieser Sache die Straffähigkeit mit dem 14. Lebensjahr beginnen lassen, denn sie sind zwar körperlich, aber nicht geistig früher reif als die Knaben und können daher nicht schlechter gestellt sein als diese. Auch im Prozeßrecht können nur Vierzehnjährige für sich selbst sprechen (c 1648 § 3), während die Minderjährigen geringeren Alters eines

Vormundes oder Stellvertreters bedürfen. Sollte das Strafrecht die Minderjährigen unter 14 Jahren für reifer und darum früher verantwortlich halten, zumal im Strafrecht eine mildere Auslegung anzuwenden ist (c 2219 § 1)? Vgl. Fr. Roberti, De delictis et poenis I 279. — Als Beweis für die Befreiung der Majoristen, die in den Laienstand zurückversetzt sind, vom Breviergebet ist auf c 135 zu verweisen.

Druckversehen fand ich ganz wenige. Leider tragen Papier und Druck allzusehr den Stempel der Zeit. Schade für das schöne Werk!

Freiburg i. Br. Th. Gottlob.

Mitteilungen

Entdeckung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften

Der an Papyri so unerschöpflich reiche Sandboden Ägyptens, der uns in den letzten 20 Jahren die kostbaren Manichäica (1930), bald darauf umfangreiche, im 2. und 3. Jahrhundert geschriebene griechische Bibeltexte und 1941 bislang unbekannte wichtige Patristica (Origenes und Didymus) beschert hat, schenkte uns 1949 als größte Überraschung eine ganze Bibliothek von insgesamt 37 gnostischen und 5 hermetischen Schriften, die sämtlich in koptischer Fassung vorliegen; z. T. wird es sich wohl um original koptische Werke, in der Hauptsache jedoch um aus dem Griechischen geflossene Übersetzungen handeln.

Zunächst wurde die gelehrte Welt über den Inhalt einer Papyrus-Hs unterrichtet, die fünf Gnostica enthielt: ein Evangelium der Ägypter, das aber nichts mit dem unter diesem Namen bekannten Apokryphon zu tun hat, ein „Brief des seligen Eugnost", „Die Weisheit Jesu", „Das Geheimbuch des Johannes", und „Der Dialog des Erlösers". Die Schriften gehören ebenso wie alle im folgenden genannten gnostischen Schriften den von Irenäus, Haer. I 29—30 bekämpften Barbelioten, Ophiten und Sethianern an. Zwölf weitere zumeist vollständig erhaltene Mss, die in der zweiten Hälfte des 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts geschrieben wurden und zusammen etwa 1000 Seiten Text bringen, enthalten die Masse der neuen Schriften, von denen einige in mehreren Hss vorliegen. Sie wurden zum größten Teil in den Besitz des koptischen Museums in Kairo gebracht. Damit ist allem Anschein nach das gesamte Schrifttum der oben genannten gnostischen Sekten, von dessen Existenz wir etwas aus den zumeist ungenauen Zitaten und Anspielungen bei Celsus, Plotin, Irenäus, Hippolyt und Epiphanius wußten, wiedergefunden.

Identifiziert wurden bis jetzt außer den schon erwähnten Werken die von Plotin bekämpften Traktate des Zostrianos, Allogenes, Mesos, Zoroaster und Nikotheos. Ferner sind von den von Hippolyt und Epiphanius benützten „Offenbarungen" der Sethianer erhalten die Paraphrasis Seem (= Seth), das Buch der Noria, die Offenbarungen des Adam an Seth. Weiterhin sind wir beschenkt worden mit folgenden pseudo-christlichen Apokrypha: Evangelium des Philippus, des Thomas, die Himmelfahrt Pauli, die Überlieferungen des Matthias, die Apokalypse Petri, zwei verschiedene Apokalypsen des Jakobus des Ält., ein Brief des Petrus an Philippus, Petrusakten, ein Gebet des Apostels Petrus und ein Evangelium der Wahrheit. Keines dieser Apokrypha ist jedoch mit irgendeiner bis dahin bekannten gleichnamigen apokryphen Schrift identisch.

Eine Neuheit ist die Feststellung, daß einige Schriften bestimmten gnostischen Persönlichkeiten zugeschrieben werden. Mehrere andere Schriften weisen keine eigenen Überschriften auf, z. B. Darlegungen über die Seele, eine an Reginos gerichtete Rede über die Auferstehung, ein Brief über den Vater des Universums und ein weiterer Brief über Adamas, den ersten Himmelsmenschen, und schließlich eine „dem großen Seth" zugeschriebene Apokalypse. Eine besondere Überraschung ist mit der Tatsache gegeben, daß einer der Codices fünf Hermetica enthält, von denen nur eine einzige Schrift, der in schlechter lateinischer Überlieferung erhaltene „Asclepius" des Pseudo-Apulejus, bis jetzt bekannt war.

Die Hauptbedeutung des unerhört reichen Fundes liegt in der außerordentlichen Erweiterung unserer Kenntnis der Literatur- und Religionsgeschichte, und außerdem wird die Erforschung der koptischen Sprache auf eine wesentlich breitere, z. T. neue Grundlage gestellt, weil z. B. bereits ein neuer primitiver Dialekt festgestellt werden konnte. Eine gewisse Vorstellung von dem überragenden Wert der neuen Papyri kann man gewinnen, wenn man weiß, daß wir bis jetzt nur drei aus dem 4. und 5. Jahrhundert stammende Mss kannten, die im ganzen nur sieben Schriften enthalten, von denen bis jetzt erst vier ediert sind. Wir können nur hoffen und wünschen, daß nicht allzu viele Jahre ins Land gehen, bis das neue Material für die wissenschaftliche Forschung bereit liegen wird.

Literatur: H. C. Puech et J. Doresse in Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1948, 87—95; Togo-Mina in Vigiliae Christianae 1948, 129—136; J. Doresse, ebd. 1948, 137—160; J. Doresse et Togo-Mina, ebd. 1949, 129—141; J. Doresse, in Bibliotheca Orientalis, Leiden 6, 1949, 102 f.

Würzburg. Berthold Altaner.

Heinrich Vogels 70 Jahre alt

Am 12. Januar 1950 vollendete der em. o. Professor der neutestamentlichen Exegese in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Dr. Heinrich Vogels, das siebzigste Lebensjahr. Geboren in Langenberg/Rhld., nach Universitätsstudien in Bonn, Freiburg i. B. und München 1902 in Köln zum Priester geweiht, promovierte er 1906 in München bei Otto Bardenhewer und habilitierte sich, nach zehnjähriger Tätigkeit zunächst in der Seelsorge in Essen, dann als Oberlehrer in Düsseldorf, im Jahre 1912 bei der Münchener theologischen Fakultät. 1917 zum o. Professor an der Universität Straßburg ernannt, Anfang 1919 von dort ausgewiesen, übernahm er 1921 als Nachfolger Joseph Feltens den Lehrstuhl in Bonn, auf dem er dann ein volles Vierteljahrhundert wirkte, bis er 1946 auf seinen Antrag von den amtlichen Verpflichtungen entbunden wurde.

Das Profil des Forschers Heinrich Vogels ist markant. Seine von Bardenhewer angeregte Dissertation über Augustins Schrift De consensu evangelistarum, ihrem Gegenstand nach bezeichnend für den Lehrer, läßt bereits den Weg ahnen, den der Doktorand hinfort sich selbst erwählen und bahnen sollte: das umfangreichste Kapitel gilt dem von Augustinus verwandten Evangelientext. Dabei stellte V. auffällige Beziehungen zwischen diesem und dem Codex Cantabrigiensis (D) fest, deren nähere Untersuchung er einer anderen Arbeit vorbehielt. Diese (Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis, 1910) brachte V. unabhängig von Hermann v. Soden und auf ganz anderem Wege zu dem Ergebnis, daß D von der Evangelienharmonie Tatians weitgehend beeinflußt sei, die nicht nur in griechischer, sondern nach V. auch in lateinischer Fassung existiert haben muß. Die Beobachtung, daß harmonistische Lesarten sich oft auch in der altsyrischen Evangelienübersetzung vorfinden, regte V. zu einer Untersuchung über Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron (1911) an. V. konnte die bereits von F. Baethgen aufgestellte These, die im Syrus Curetonianus vorliegende Übersetzung habe sich möglichst eng an die syrische Harmonie Tatians angeschlossen, bestätigen und nachweisen, daß dasselbe auch für den Syrus Sinaiticus gilt, daß in diesem eine jüngere Rezension der Vetus Syra vorliegt und daß die auffällige Verwandtschaft zwischen dieser und D auf ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Tatian beruht. In den Beiträgen zur Geschichte des Diatessaron im Abendlande, deren Veröffentlichung durch den Frontdienst des Verfassers als Feldgeistlicher sich bis 1919 verzögerte, unterbaute V. die These, daß am Anfang der Geschichte auch der lateinischen Evangelienübersetzung eine Harmonie stehe. Bereits 1920 folgten Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung, die nach V. wenigstens dreimal vorgenommen worden ist. Intensive Studien über das Evangelium Palatinum (1926) ergaben, daß dem von V. bereits postulierten altlateinischen Diatessaron vermutlich eine lateinische Übersetzung des Evangeliums Marcions vorherging. Unter dem anspruchslosen Titel „Vulgatastudien" legte V. 1928 eine Rekonstruktion der lange gesuchten lateinischen Vorlage des Evangelientextes der Vulgata vor. Wie aus einem altlateinischen ein Vulgatatext ward, hatte eine Edition des Codex Rehdigeranus (1913) gezeigt.

Die bei diesen Untersuchungen gewonnenen neuen Erkenntnisse über die Geschichte des neutestamentlichen Textes waren maßgebend für die Ausgabe des griechischen NT, die erstmals 1920 erschien. Dem selbständig gestalteten Text wurde ein ausgewählter Apparat beigegeben, der nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität der Lesarten Wert legte und dadurch auch dem Fachmann zu neuen Erkenntnissen zu verhelfen geeignet ist. Wie, zeigte das Handbuch der neutestamentlichen Textkritik (1923), dessen baldige Neuauflage als Prolegomena zu der soeben erschienenen 3. Auflage des Textes dringend zu wünschen ist. Ein Übungsbuch (1928) und ein Tafelwerk unter dem Titel Codicum Novi Testamenti Specimina (1929) ergänzen das Handbuch. Alle diese Arbeiten wie

auch zahlreiche Abhandlungen in Zeitschriften und Sammelwerken gelten dem gleichen Ziel: an die Stelle des Konstruierens hier, des Rätselratens dort ein diesen Namen wirklich verdienendes Studium der Geschichte des neutestamentlichen Textes zu setzen.

Ein sehr anregend geschriebener Grundriß der Einleitung in das NT erschien 1925. Hiervon abgesehen, hat V., was das gedruckte Wort betrifft, nur in Abhandlungen für Zeitschriften und in Rezensionen sich zeitweilig dem Dienst der selbsterkorenen gestrengen Herrin Textkritik entzogen. Doch wenn er auch in wohlerwogener Beschränkung in seinen Publikationen sich auf diese konzentriert, so darf über dem Philologen der Theologe Vogels nicht übersehen werden. Wer seine exegetischen Vorlesungen gehört und insbesondere, wer auch den Vorzug gehabt hat, in sein Seminar aufgenommen zu werden, weiß, weshalb er ein außergewöhnlich eindrucksvoller Lehrer ist, der die zwischen den beiden Weltkriegen herangewachsene Generation insbesondere des Klerus der Diözesen Köln und Aachen maßgebend mitgeformt hat. Seine Schüler und Freunde vereinigen mit ihrem Dank an den nun Siebzigjährigen den Wunsch, daß er ihnen und der neutestamentlichen Wissenschaft noch lange erhalten bleiben möge.

Bonn. Karl Th. Schäfer.

Bernhard Geyer zum siebzigsten Geburtstag.

Am 3. Februar dieses Jahres vollendete Bernhard Geyer sein siebzigstes Lebensjahr. Seine Freunde und Mitarbeiter bei der Herausgabe der Werke Alberts des Großen konnten ihm eine stattliche Festschrift „Studia Albertina" überreichen, die hoffentlich recht bald im Druck erscheinen wird. Sein Ansehen geht aber weit über den Kreis der Albertinisten (wenn ich so sagen darf) hinaus. Seit der Neubearbeitung des 2. Bandes von Überwegs Geschichte der Philosophie genießt er internationales Ansehen und gilt als einer der besten Kenner des Mittelalters. So werden sich viele, die diese Zeilen im In- und Ausland lesen, den Glückwünschen anschließen, die ihm an seinem Geburtstag in Bonn ausgesprochen wurden.

Geboren in Alme im Sauerland, vollendete er seine Gymnasialstudien in Düsseldorf, seine theologischen in Bonn und Köln, wo er 1904 zum Priester geweiht wurde. 1909 wurde er auf Grund seiner Arbeit über die „Sententiae divinitatis" in Münster zum Dr. theol. promoviert und habilitierte sich in Bonn, wo er zugleich als Studienrat an der Oberrealschule tätig war. 1921 wurde er als Nachfolger Jos. Pohles nach Breslau berufen, kehrte aber nach sechs Jahren wieder in seine alte Fakultät zurück. Vor einigen Jahren erhielt er die Würde eines päpstlichen Hausprälaten.

Die entscheidenden Anregungen zu einer intimeren Beschäftigung mit der Philosophie und Theologie des Mittelalters erhielt Geyer durch Clemens Baeumker, der 1900/03 in Bonn dozierte. Die enge Freundschaft mit Friedrich Heyer, der schon als Student sein Interesse der Erforschung der kanonistischen Literatur des 12. Jahrhunderts zuwandte, gab Geyer wohl den Anstoß, sich auch dieses Jahrhundert als Forschungsgebiet zu wählen. Schon seine erste Publikation „Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule" (Beiträge zur Geschichte der Philos. des MAs VII 2—3) fand wegen der Akribie der Ausgabe und der kritischen Behandlung des ganzen Problemkreises allgemeine Anerkennung. Seine zweite Arbeit, die zugleich seine bisher größte Leistung darstellt, ist die Edition von Peter Abaelards Philosophischen Schriften (Beiträge usw. XXI, 1919—1933 in vier Faszikeln erschienen). Man muß sich schon die Mühe machen, den Apparat zu studieren, um beurteilen zu können, welches Maß von Scharfsinn, kritischer Fähigkeit und gründlicher Quellenkenntnis hier am Werk gewesen ist. Schade, daß die Untersuchungen am Schluß des Bandes so kurz geraten sind; sie entscheiden aber wichtige literarhistorische Fragen und geben über die Logik des 12. Jahrhunderts grundsätzliche Aufklärungen. Während seiner Breslauer Tätigkeit bearbeitete Geyer Überwegs Geschichte der Patristischen und Scholastischen Philosophie (11. Aufl., 1928). Ohne das Verdienst Baumgartners, der in der 10. Aufl. das Werk zu dem Handbuch der Mediävisten gemacht hatte, irgendwie schmälern zu wollen, darf man doch sagen, daß Geyer es in vielen Teilen nochmals neu geschrieben hat. Ich kann hier wegen Raummangels nicht das ganze Elogium wiedergeben, das Gilson dem Werk auf der ersten Seite von „La philosophie au moyen âge" (1947) widmet. Jedenfalls empfiehlt er es den Spezialisten und denen, die es werden wollen, als „admirable instrument de travail"; von hier müsse jeder Forscher ausgehen.

Geyer wandte damals sein Interesse auch Meister Eckhart zu. Er regte Quint zu seinen grundlegenden Untersuchungen über die handschriftliche Überlieferung der Predigten an und gab selbst die Pariser Quästionen zweimal, zuerst im Florilegium Patristicum, sodann in unserer großen Eckhart-Ausgabe (Lat. Schriften, Bd. V) heraus. Dann übernahm er das Kölner Albertus-Magnus-Institut und damit die Aufgabe, eine neue Albertus-Magnus-Ausgabe zu schaffen. Wenn sich die Arbeit, die er hier mit einem Stab von Mitarbeitern leistet, bisher in der Stille vollzieht, so versteht das jeder, der weiß, welche unendlichen Vorarbeiten geleistet werden müssen, ehe das erste Wort gedruckt werden kann. Wir dürfen aber hoffen, daß der erste Band bald erscheint, und wünschen dem Jubilar, daß Gott ihm seine Schaffenskraft noch lange ungeschwächt erhalten möge, damit er die Früchte seiner Arbeit noch schauen kann.

Köln-Lindenthal. Josef Koch.

P. Franz Pelster, S. J., zum siebzigsten Geburtstag

P. Franz Pelster, der am 9. März sein siebzigstes Lebensjahr vollendete (geb. in Lügde in Westfalen, in den Jesuitenorden 1897 eingetreten, zum Priester 1911 geweiht, Dr. phil. München 1918), wirkt seit rund 30 Jahren als Professor für Geschichte der mittelalterlichen Theologie und seit 15 auch für Geschichte der Moraltheologie an der Università Gregoriana in Rom. Obwohl unter den Mediävisten hochangesehen, gehört er doch zu den Stillen im Lande. Er hat es immer verstanden, alle Reklame von sich fern zu halten. Nie hat er eine Zeile geschrieben, um sich einen Namen zu machen, sondern immer diente und dient er der Wissenschaft und seinen Freunden und Schülern — in maiorem Dei gloriam. Seine Entdeckungen — und wieviel hat er in diesen 30 Jahren in den Hss der europäischen Bibliotheken entdeckt! — teilte er immer mit, ohne viel Aufhebens von ihnen zu machen. Es bedeutete ihm auch kein 'Opfer', anonyme wissenschaftliche Arbeit zu leisten, wie etwa bei der Herausgabe der letzten Arbeiten Kardinals Ehrles (Bologneser Statuten; Die Scholastik und ihre Aufgaben) oder bei der Betreuung von Textausgaben in der von ihm geleiteten Reihe „Opuscula et textus" (deren Wiederauflegung ein dringendes Bedürfnis ist). Welche entsagungsvolle, treue Arbeit steckt auch in seinen zahlreichen, immer von Sachkenntnis getragenen Besprechungen, die vor allem in der Scholastik, aber auch in der Theol. Revue, der Zeitschrift für kath. Theol., dem Hist. Jahrbuch und andern Blättern mit großer Regelmäßigkeit erschienen! Und wieviel Arbeiten gehen auf seine Anregung zurück! Ich selbst rechne mich dankbar zu seinen Schülern. Führte P. Pelster mich doch nicht nur in die Geheimnisse der Paläographie ein, sondern wies mich auch auf Durandus de S. Porciano als einen geeigneten Forschungsgegenstand hin. Wieviele Dissertationen er im Laufe der Jahre betreut hat, weiß ich nicht. Aber die Stoßseufzer über diese Last kehrten in seinen Briefen nicht selten wieder.

P. Pelster konnte in so reichem Maße spenden, weil er selbst über eine ungewöhnliche Kenntnis des mittelalterlichen Geisteslebens verfügt. Seine eigenen Forschungen erstrecken sich über die Zeit vom 11. bis zum 14. Jh. Der Redakteur der Theol. Revue würde angesichts der Raumnot verzweifeln, wenn ich auf die einzelnen Arbeiten — es handelt sich allein um mehr als 60 größere Aufsätze — genauer eingehen wollte. Es gäbe ja kein Ende. Ich kann nur die Gebiete und Problemkreise andeuten, mit denen P. Pelster sich bisher befaßt hat. Die literarhistorischen Probleme haben ihn vor allem angezogen, weil er sich mit Recht sagt, daß die ideengeschichtliche Forschung in der Luft hängt, wenn die literargeschichtliche Grundlage unsicher ist. P. wandte sich zuerst dem 13. Jh. zu. Seine „Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen" (Freiburg, 1920) eröffneten die Reihe dieser Arbeiten. Dann kamen zahlreiche Aufsätze zu Albert, zu Thomas (Biographie, Chronologie seiner Schriften usw.), zum Streit um seine Lehre, zur Bildung der Thomistenschule. Daneben beschäftigte er sich sehr bald mit den englischen Philosophen und Theologen des 13. und des beginnenden 14. Jhs. Gerade hier haben seine Forschungen viel Neuland erschlossen und eingerostete Meinungen über Personen und Schriften, Schulen und Strömungen durch besser begründete Thesen ersetzt. Seine wichtigste einschlägige Arbeit ist das in Gemeinschaft mit A. G. Little gearbeitete Buch „Oxford theology and theologians c. A. D. 1282—1302" (Oxford, 1934). Es bietet eine Fülle neuer und sehr konkreter Angaben über die Lehrer und das Leben an der Oxforder Universität gegen Ende des 13. Jhs. Arbeiten über Adam von Bocfeld, Richard Fishacre, Richard von Knapwell, Robert von Orford, Thomas Sutton, Alexander von Hales, Richard von Cornwall, Thomas von York, Roger Marston, Wilhelm de la Mare, Duns Scotus und Heinrich von Harclay folgten in bunter Reihe, meist als Früchte der während der Universi-

tätsferien unternommenen Bibliotheksreisen. Harclay widmete P. noch kürzlich im ersten Jahrgang des neuen, wahrhaft monumentalen Archivio italiano per la Storia della Pietà eine umfangreiche Untersuchung und Textedition. Hoffentlich schenkt er uns einmal ein Buch, das seine zahlreichen fruchtbaren Sutton-Forschungen zusammenfaßt. — Von Albert und Thomas her stieß P. naturgemäß auf die verwickelten Probleme der Aristoteles-Rezeption. Er hat sie durch kritische Berichte (vgl. zuletzt Gregorianum 30, 1949, S. 46 bis 77) und eigene Forschungen, besonders über die Übersetzungen der Metaphysik in den Werken des hl. Thomas (ebda 1935 u. 1936) gefördert. — Für die Eckhart-Forschung ist seine Edition und Würdigung des Gutachtens der Theologen-Kommission in Avignon (in der Grabmann-Festschrift, 1935) von besonderer Wichtigkeit.

„Mein Steckenpferd in den Vorlesungen", so schrieb P. mir einmal, „war das 9. bis 12. Jh., worin ich eigentlich nie gearbeitet habe." Nach gelegentlichen Beiträgen zur Literaturgeschichte des 12. Jhs. hat er anscheinend in den letzten Jahren dieser Zeit sein besonderes Interesse zugewendet. In der Festschrift für R. J. Martin (1948) identifizierte er in einer sehr scharfsinnigen Untersuchung den Verfasser einer seit langem bekannten Verteidigung der Lehre Gilberts Porreta, dem er in Scholastik 1949, S. 401/3, seinen „ehrlichen Namen" wiedergab. Die Festschrift für Kardinal Mercati und die „Nel IX Centenario del primo esilio di Ildebrando" erschienenen Studi Gregoriani gaben ihm Gelegenheit, zweimal die hsliche Überlieferung des Decretum Burkhards von Worms in sehr produktiver Weise zu untersuchen. Vier während des Krieges erschienene Aufsätze (Aus der Frühzeit deutscher Scholastik, in: Schol. 1940; Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek, ebda 1941; Der Traktat 'De ordinando pontifice' in: Hist. Jhb. 1941; Die römische Synode von 1060, in: Greg. 1942) hatten ihn bereits als wohl vertraut mit dem geistigen Leben des 11. Jhs. erwiesen.

Das alles zeigt, daß P. Pelster der Mann wäre, der uns als Frucht seiner Forschungen und Vorlesungen eine theologische Literaturgeschichte vom 9. bis 14. Jh. schenken könnte. Ein solches Werk wäre die Krönung seiner zahlreichen kritisch-sichtenden und produktiv-fördernden Arbeiten. Gott gebe ihm Segen und Kraft dazu!

Köln-Lindenthal. Josef Koch.

Personennachrichten

Dr. theol. et phil. Georg Wunderle, Prof. für Apologetik, vergleichende Religionswissenschaft und für Kunde des christlichen Ostens in Würzburg, ist am 7. 4. 1950 gestorben.

Prof. Dr. theol. et phil. Joseph Lortz, bisher in der Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Münster, wurde als Ordinarius für Abendländische Religionsgeschichte in die Philosophische Fakultät der Universität Mainz berufen. Lortz wurde ebenfalls zum Direktor des in Mainz neu errichteten selbständigen Forschungsinstituts für Europäische Geschichte, Sektion Abendländische Religionsgeschichte ernannt.

Dozent Dr. theol. Hermann Lais, geb. 16. 7. 1912, an der Phil.-Theol. Hochschule Dillingen/Donau, wurde zum a. o. Prof. der Dogmatik an derselben Hochschule ernannt.

Bücher- und Zeitschriftenschau

Auswahl aus den Neuerscheinungen der Jahre 1947—1949

Bearb. von Robert Samulski, Münster

Allgemeine Theologie

Bibliographie

Gesamttheologie. — Elenchus bibliographicus. — EphThLov 23, 1947, 231—274. 586—635; 24, 1948, 190—258. 526—604; 25, 1949, 185—259. 449—529.

Hanssens, S.: Bibliographie; T. 42: Année 1947; T. 43: Année 1948; T. 44: Année 1949. Lou: Bureaux de la Revue (d'histoire ecclésiastique) 1947—1949, 439*; 427*; 435* S. (RHistEccl 42—44 [Suppl.]).

Recension des revues. — RScPhTh 31, 1947, 114—172. 297—371. 443—491; 32, 1948, 122—164. 293—328. 401—430; 33, 1949, 95—118. 316—353.

Aktuelle Zeitschriftenschau. [1—15.] — HK 3, 3, 1948, 144 — 148 bis 4, 7, 1950, 335—336.

Zeitschriftenschau. <Unter Mitw. v. Erwin Steinborn.> — ThLZ 73, 1948, 693—701; 74, 1949, 117—123. 175—182. 247—250. 304—308. 363—375. 420—440. 631—638; 75, 1950, 60—64. 126.

Steinborn, Erwin: Deutsche theologische Bücher des Jahres 1947. — Ebd. 74, 1949, 308—320. 375—384. 440—448. 507—512.

Steinborn, E[rwin]: Englische theologische Bücher 1939—1945. — Ebd. 73, 1948, 313—320. 569—576; 74, 1949, 123—128. 183—192.

Steinborn, Erwin: Schweizer theologische Bücher 1948. — Ebd. 74, 1949, 566—576.

Kristeller, Paul Oskar: Latin Manuscript books before 1600. A bibliogr. of the printed catalogues of exstant collections. — Trad 6, 1948, 227—317.

Bieler, Ludw.: Latin Manuscripts facsimiles, editions, studies publ. in Great Britain, Ireland, Canada and the United States since July 1939. — Scriptorium 1, Brux & Antw 1947, 181—189.

I Libri editi dalla Biblioteca Vaticana 1885—1947. Catalogo rag. e ill. CdV: Bibl. Apost. Vat. 1947. 52, 183 S., 6 Taf. 2⁰; engl. Übers. u. d. T.: Bibliotheca Apostolica Vaticana Books publ. by the Vatican Library 1885—1947; an analytical, cat., transl. by Mary E. Stanley. CdV: Vat. Libr. 1947. LIV, 183 S.; dt. Ausz. u. d. T.: Die Veröffentlichungen der Vatikanischen Bibliothek 1935—1947. — ThLZ 73, 1948, 231—244.

Kath. Lit: Bibliographische Mitteilungen über katholische Auslands-Neuerscheinungen 1933—1946. Zsgest. v. d. Abteilung Schrifttum der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Laienwerke, Frankfurt a. Main. F. 1/2 — 15/16. [Frb²Br: Herder 1946—1948.] 66 gez. Bl. 4⁰. Aus: Herder —Korrespondenz 1, 2.

Thomistische Literaturschau. [Philos. Fundamentaltheol., Dogm., Moraltheol., Pastoraltheol., Gesch. d. Thomismus.] — DThomFr 25, 1947, 23*—48*; 26, 1948, 49*—78*; 27, 1949, 1*—27*.

Benno a S. Joseph, OCD: Bibliographia **Carmelitana** recentior. 1946—1947. (Fi 1947—1949.) 159 S. Aus: Eph Carm 1—3. 1947—49.

Florén Lozano, Luis: Bibliografía de la bibliografía **dominicana.** Ciudad Trujillo: Roques Román 1948. VIII, 66 S.

Contin Ayear, René: Anuario bibliográfico domenicano 1947.

Oliger, Livario, OFM: Intorno alla bibliografia **francescana.** — Miscellanea bibliogr. in mem. di D. Tommaso Accurti, R 1947, 167—184.

Bibliographia Franciscana. T. 6, principaliora complectens opera annis 1938—1939 edita. R: Istituto storico dei. Fr. Min. Cappuccini (1942—1949). 822* S. (Collectanea Franciscana).

Herscher, Iren., OFM: Franciscan Bibliography for 1946. St. Bonaventure, NY: The Franc. Inst. 1947, 70 S. Aus: FrancStud 7. 1947.

Basilio de Rubí, OCap: Bibliografía hispano franciscana 1941—1943 <siglos XIII—XIV>. — EstFranc N. S. 49, 1948, 168—171; 50, 1949, 343—349.

Evang. Lit.: Bartsch, Hans-Werner: Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938—1948. Stu: Evang. Verlagswerk (1949). 138 S. (Evang. Schriftendienst. Suppl. Bd. 1.) Hlw. 6,20.

Allg. theol. Zeitschriften

Fonzo, L. di, OFM: Novae ephemerides [theol. et aliae] scientificiae ac variae <annis 1939—1946 editae>. — MiscFranc 47, 1947, 299—307.

Fonzo, L. di, OFM: Nuove riviste scientifiche [di teologia] e di cultura. — Ebd. 48, 1948, 162—165.

Die Zeitschriften des katholischen Deutschlands. — ThLZ 73, 1948, 251—253. 311—312.

Katholische Zeitschriften aus Österreich. — Ebd. 73, 1948, 312 f.

Zeitschr.-Register: Analecta Sacra Tarraconensia. Indices de los tomos 1—20 <1925—1947>. Barc: Balmesiana 1948. 54* S.

Angelicum. Indices generales. Vol. 1—25: 1924—1948: R: Angelicum 1949. 72 S. 250 l. (0,50 $.)

Revue des sciences religieuses. Tables 1921—1940. — RScRel 21, 1947, 1—143.

Vasella, O.: Register zu den Bänden 1—40 <1907—1946> der Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Frb/S 1947. 118 S.

Neue allg. theol. Zeitschriften: Doctor Communis. Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. 1. To: Marietti 1948. 1200 l. [ersch. viermonatl.].

Ephemerides Carmeliticae, cura Fac. theol. de Urbe Ordinis Carmelitarum discalceatorum editae. (Dir resp.: Adriano Marchetti.) 1. Fi: Libr. Fiorentina 1947. 1800 l. (4 $.) [ersch. viermonatl.]

Scottish Journal of Theology. (Ed.: T. F. Torrance; J. K. S. Reid.) 1. Ed & Lo: Oliver & Boyd 1948. 3 sh. 6 d. [viertelj.]

Melita theologica. A review of the Royal University student's theological Association. 1. Malta 1947—48.

Sacris erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen. Uitg. v. d. Sint Pietersabdij Steenbrugge. 1. Brugge: Beyaert; 'sGravh: Nijhoff (Steenbrugge: Sint Pietersabdij). 1948. 320 bfr. [ersch. jährl.].

Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia (a cura di P. P. Domenicani d'Italia). 1. Bol: Marzorati 1948. 1000 l. [Ausland 2000 l.] [ersch. dreimonatl.].

Sciences ecclésiastiques. Publ. des Facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal. 1. Montréal, Can.: L'Immaculée-Conception 1948. 2,50 $ [ersch. jährl.].

Studia theologica. Cura ordinum theologorum Scandinavicorum edita. Ed.: Ant. Fridrichsen. 1, 1. 2. Lund: Gleerup 1947—48. 16 skr. [Abonn.: 12 skr.] [ersch. halbjährl.]

Dominican Studies. A quarterly review of theology and philosophy, publ. by the English Dominican Fathers. Ed.: H. J. Carpenter, OP. 1: Oxf: Blackfriars Publ. St. Gilles 1948 5 $. [ersch. viertelj.].

Münchener theologische Zeitschrift. (Schriftl.: Adolf Wilh. Ziegler.) 1, 1: Januar 1950. Mchn: Verl. d. Münchener theol. Zeitschrift [1949]. 14.— [ersch. viertelj.].

Theol. Bibliotheken, Bibliotheksbestände, Bibliothekskataloge

Guidi, P.: Inventari di libri nelle serie dell' Archivio Vaticano, 1287—1459. CdV: Bibl. Vat. 1948. 84 S. (Studi e testi. 135.)

Sparn, Enr.: La riqueza de las bibliotecas pertinecientes a la Iglesia cristiana en incunables al sobrevenir la segunda guerra mundial. Cordoba, Arg. 1947: Impr. de la Universidad. 37 S.

Hands, M. S. G.: Cathedral libraries catalogue. — Library 2, 5, 1947, 1—13.

Perantoni, P. M., OFM: Litterae encyclicae de bibliothecis et archivis Ordinis **(Franciscana)** reficiendis, servandis, disponendis, ornandis ⟨1947, Jun. 13⟩. — ActOFM 66, 1947, 178—189.

Bibliotheca Vaticana. — Berra, Franc. Alois: Codices Ferrajoli. T. 2, P. 1. Codices 426—736. CdV: Bibl. Vat. 1947. 4°.

Borino, Joh. Bapt.: Codices Vaticani Latini. Codices 10 701—10 875. [Nebst] Indices. CdV: Bibl. Vat. 1947. 587, 380 S. 4°.

Lantschoot, Arn. van. O Praem: Codices Coptici Vaticani. Barberiani, Borgiani, Rossiani. T 2, P. 1. Codices Barberiani orientales 2 et 17, Borgiani Coptici 1—108. CdV: Bibl. Vat. 1947. 4, X, 479 S. 4°.

Rossi, Ettore: Elenco dei manoscritti Persiani della Biblioteca Vaticana. Vaticani, Barberiani, Borginia Rossiani. CdV: Bibl. Vat. 1948. 200 S. (Studi e testi. 136.)

Maier, Anneliese: Die Borghese-Handschriften der Biblioteca Vaticana. — Trad 6, 1948, 351—356.

Meersseman, G., OP: La Bibliothèque des Frères Prêcheurs de la Minerve **[Rom]** à la Minerve à la fin du XVe siècle. — Mélanges Aug. Pelzer, 1947, 605—634.

Moricca Caputo, A.: Di alcuni opuscoli rari nella biblioteca Casanatense **[Rom]**. — Misc. bibliogr. in mem. di D. Tommaso Accurti, R 1947, 153—165.

Abate, Gius., OFM: Antichi manoscritti ed incunabuli dell' ex-biblioteca O. F. M. conv. di S. Francesco, ora Bibl. Comun. di **Sarnano** ⟨Marche⟩. — MiscFranc 47, 1947, 478—529.

Jones, L. W.: The scriptorium at **Corbie.** 1. The Library. — Spec 22, 1947, 191—204. 375—394.

Stetter, Franz: Verzeichnis der Zeitschriften der Caritasbibliothek in **Freiburg** i. Br. Stand v. 1. Jan. 1949. — CaritasFr 50, 1949, 40—48.

Pieper, Ferd.: Aus der Bibliothek des Priesterseminars **(Münster).** — Sacerdotium (Festg. f. A. Francken), 1948, 24—30.

Heel, Dalm. van OFM: Middeleeuwse handschriften op godsdienstig gebied in het bezit van de bibliotheek der gemeente **Rotterdam.** Rotterdam 1948. X, 203 S.

(Holter, Kurt:) Die Wiegendrucke des Stiftes **Kremsmünster.** Hrsg. v. d. Stiftsbibliothek Kremsmünster. Linz: Muck 1947. 279 S., XIV S. Abb. 45 Sch.

Mateu y Llopis, F.: Los catalogos de las bibliotecas y archivas eclesiásticas de **España.** — HispSacr 1, 1948, 207—228.

Mohan, Gaudens E., OFM: Incunables in the library of the Franciscan Institute (at **St Bonaventure** College, New York). — FrancStud 9, 1949, 63—70.

Enzyklopädien, Lexika, Gesamtdarstellungen, Einführungen

Kath. Dictionnaire de théologie catholique, commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, continué sous celle de Amann. Fasc. 146—147: Vatican — violation. P. Letouzey & Ané 1948. Sp. 2569—3080. 600 fr.

Catholicisme, hier, aujourd' hui, demain. Encyclopédie en 7 vol., dir. p. G. Jacquemet. 3—7: Arche d alliance — Citeaux P: Letouzey & Ané 1948—1949. Sp I, 769—1528, II, 1—1152 Sp.

Enciclopedia cattolica. 1. 2: A—Bra. CdV: Ente per l'Encicl. catt. 1948—49. 4°

Enciclopedia del cattolico. P. 1. 2—3. Mil: Bianchi-Giovini 1948. 563, 925 S.

Journet, Charles: Introduction à la théologie. P: Desclée de Brouwer (1947). 331 S. 400 fr. (Questions disputées).

Roschini, Gabr. M., OSM: Introductio in s. theologiam. R: Off. libri cath. 1947. 112 S. (Cursus theologicus Alexanus.)

Evang. Grundriß des Theologiestudiums. T. 1: Allgemeines. Neues Testament [von] (Mart.) Doerne, (Joh.) Leipoldt, Albr.) Oepke, (Horst) Stephan. Gü: Bertelsmann (1948). 173 S. (Grundrisse zur evangelischen Theologie.) Hlw. 7.—.

Einführung in das Studium der evangelischen Theologie. Unter Mitarb. . . . hrsg. v. Heinr. Frick. 2. Aufl. Gi: Schmitz 1948. 178 S. 4,—.

Biographische Nachschlagewerke

American catholic Who's who. 1948/9. Grosse Pointe: Romig 1948.

Fonzo, L. di, OFM: Necrologio scientifico ⟨1939—1946⟩. — MiscFranc 47, 1947, 307—314.

Allg. theol. Sammelwerke (einschl. **Festschriften**)

Ἀντίδωρον. Literarische Festgabe S. Exz. d. Hochw. H. Erzb. u. Metrop. Dr. Conrad **Gröber** z. s. Gold. Priesterjubiläum a. 28. Okt. 1947 zugeeign. seitens d. Theol. Fak. d. Albertus-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. (Frb/Br 1947.) V, 421 S. [Masch-schr.]

Miscellanea Guillaume de **Jerphanion.** 1. 2. R: Pont. Inst. Orient. Stud. 1947. 696 S. (OrChrPer. 13.)

Strena Seminarii Maioris metropolitani Platensis rectori et professori Raphael **Trotta** Homenaje al Sr. canonigo Doctor Rafael Trotta rector y profesor del Seminario Major metropolitano de La Plata en su jubile sacerdotal 1922—1947. La Plata: Seminario Major metropol. 1947. 465 S.

Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus. Hrsg. v. Jos. Kisser. Wien: Herder 1947. 309 S. Hlw. 25,50 Sch.

Glaube und Geschichte. Festschr. f. Friedrich **Gogarten** z. 13. Jan. 1947. In Gemeinsch. mit Freunden u. Schülern hrsg. v. Heinr. Runte. Gi: Schmitz 1948. 319 S. geb. 6,50.

Auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Festgabe für Landesbischof D. Theophil **Wurm** z. 80. Geburtstag am 7. Dez. 1948 dargebr. Hrsg. v. Max Loeser. Stu: Quellverl. d. Evang. Gesellsch. 1948. 359 S. 12,—.

Kirche, Weltanschauung, soziale Frage. Die Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Eingel. u. hrsg. v. Alois Mager, OSB. †. Sa: Müller 1948, 272 S.

Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera, doyen de la Faculté de théologie de Toulouse, à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut catholique. Toul: Bibl. de l'Inst. cath. 1948. XVII, 524 S.

Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung. (Theodor **Steinbüchel** z. 60. Geburtstag.) Hrsg. v. Phil. Weindel und Rud. Hofmann. Düs: Patmos-Verl. 1948). 431 S. Hlw. 16,—.

Miscellanea in honorem Francisci Xav. Grivec Olomouc: Academia Velehradensis 1948. 136 S. (Acta Academiae Velehrad. A. 19, fasc. 3—4.)

Aus der Theologie der Zeit. Hrsg. i. Auftr. d. Theologischen Fakultät München v. Gottlieb Söhngen. Rgb: Gregorius-Verl. Pustet 1948. 229 S. 6,—.

Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland. Voordrachten en discussies 1947—1948. Roermond-Maaseik: Romen (1948). 188 S.

Festschrift Rudolf **Bultmann** zum 65. Geburtstag überreicht. (Hrsg. v. Ernst Wolf.) Stu, Köln: Kohlhammer (1949). VII, 251 S. 18,—.

Festschrift Kardinal **Faulhaber** z. 80. Geburtstag, dargeb. v. Professorenkollegium der Philosophisch-theologischen Hochschule Freising. Mchn: Pfeiffer (1949). 274 S. 14,—.

Festschrift für Prof. Dr. Dr. August **Reatz** (z. 60. Geburtstag dargeb.) Hrsg. v. A. Schuchert. Mz: Bischöfl. Stuhl 1949. 416 S. (Jb B Mainz 4.) 16.—.

Veritati. Eine Sammlung geistesgeschichtl. philos. u. theol. Abhandlungen. Als Festgabe f. Johannes **Hessen** zu s. 60. Geburtstag dargeb. v. Kollegen, Freunden und Schülern. Hrsg. v. Willy Falkenhahn. Mchn: Reinhardt 1949. 195 S. 9,50.

Methodologie

Thieme, Karl: „Gnosis" oder „Wissenschaft"? Zur neuesten Auseinandersetzung über die Grundfragen der Theologie. — Thieme: Gott und die Geschichte, 1948, 11—48.

Brunner, Pet.: Gebundenheit und Freiheit der theologischen Wissenschaft. — EvTh 6, 9, 1947, 404—417.

Zahrnt, Heinz: Theologie zwischen Glaube und Wissenschaft. Mchn: P. Müller (1947). 35 S. (Christentum u. Geistesleben. 3.) 0,90.

Hilpisch, Steph., OSB: Wissenschaft und Gemeinschaft. — LitMcht 4, 1949, 10—21.

Liebert, Arthur: Die theologische Denkungsart und ihre Universalität. — PhilosSt 1, B 1949, 245—259.

Mitterer, Albert: Philosophie und Theologie. Wien: Herder 1948, 47 S. (Kl. Texte z. Theol. u. Seels. 5.) 8 Sch.

Medizin und Theologie im Gespräch. Hrsg. v. Otto Michel. Tü: Furche-Verl. (1948). 87 S. (Evang. Akademie. Stimmen z. Gespräch d. Kirche mit der Welt. 24.) 2,80.

Muñiz, Franc. P., OP: De diversis muneribus s. theologiae secundum doctrinam D. Thomi. — Ang 24, 1947, 93—123.

Sprache und Terminologie

Michl, A.: Sprache und Schisma. — Festschr. Kard. Faulhaber z. 80. Geburtst., Freising 1949, 37—69.

Rütten, Fel.: Christliche Worte. Eine wortgeschichtliche Erklärung christlicher Grundbegriffe. Hbg: Hansa-Verl. Toth 1947. 144 S. (Veröff. d. Arbeitskr. Philologia Sacra im kath. Bildungswerk Dortmund.) 5,80.

Deneffe, Aug., SJ: Ein Enchiridion terminorum pro theologia. — Scholast 20—24, 1949, 380—389.

Lateinische Sprache, Kirchenlatein. — Mohrmann, Ch.: Le Latin commun et le latin des chrétiens. — VigChr 1, 1947, 1—12.

Meier, Ludg., OFM: De oecumenica linguae latinae pronuntiatione recentioribus documentis pontificiis commendata. — ZRGG 1, 1948, 171 f.

Grabmann, Mart.: Die völkerverbindende Macht der wahren Wissenschaft. — StdZ 139, 4, 1947, 241—259.

Schmid, Jos.: Kurzes Handwörterbuch des Kirchenlateins zum Codex iuris canonici, Missale, Breviarium . . . 3. Aufl. Lmbg: Steffen 1949. 238 S., geb. 6,—.

Pétré, Hélène: **Caritas.** Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne Lou 1948. VIII, 412 S. (Spicilegium sacr. Lovaniense.)

Rheinfelder, Hans: **Confiteri,** confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen. — Die Sprache (Festschr. f. W. Havers) 1, 1949, 56—67.

Ghellinck, J. de, SJ: **„Pagina"** et „Sacra Pagina". Histoire d'un mot et transformation de l'object primitivement designé. — Mélanges Aug. Pelzer, 1947, 23—59.

Deutsche Sprache. — Melzer, Friso: Christentum und deutsche Sprache. — Sprache, Brücke zur Welt (Pandora 8), 1948, 82—93.

Melzer, Friso: Vom christlichen Sprachschatz deutscher Zunge. Tü: Furche-Verl. (1947). 84 S. (Forschungen der Evang. Akademie. 3.)

Allg. theol. und kirchl. wissenschaftliche Hochschulen, Institute und Organisationen*

Universitäten

Quervain, Alfr. de: Die akademische Lehrfreiheit als theologisches Problem. Zo-Zü: Evang. Verl. 1948. 28 S. (Theologische Studien. 25.) 2 SFr.

Aufhauser, Joh. Bapt.: Der Typus der katholischen Universitäten in Asien und Amerika. — Missionsärztl. Fragen u. Aufgaben, 1947, 337—353.

Löwenstein, Franz zu, SJ: Katholisches Hochschulwesen in USA. — StdZ 144, 12, 1949, 529—535.

Geschichte der theologischen Wissenschaft**

Einzelne Perioden. — Hocedez, Edg., SJ: Historie de la théologie au XIXe s. T. 1: Décadence et réveil de la théologie 1800—1831. Brux: Ed. univ. 1949 269 S. 110 bfr.

Schlund, Rob.: Der methodische Zweifel. Eine Unters. z. Wissenschaftslehre der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. o. [1947]. XVII, 338 Bl. 4°. [Masch.-schr.] Theol. Diss. Freiburg/Br. 1947.

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd. 1. (Lfg 1.) Gü: Bertelsmann 1949. XIV, 80 S. 3,50.

Allg. theol. Forschung der Gegenwart. — Frick, Rob.: Die Entwicklung der evangelischen Theologie zwischen d. ersten u. d. zweiten Weltkrieg. Blf. Hann, Detmold: Klasing (1949. 23 S. (Hilfen f. d. ev. Unterweisung. 8.)

Trillhaas, Wolfg.: Die lutherische Theologie in **Deutschland** während der letzten zehn Jahre. — Luth. Weltrundschau 1, 1, 1948, 22—32.

Rochedieu, Ed.: La Philosophie et la théologie **italiennes** de l'après-guerre — RThPh 36, 1948, 88—99.

Groot, J. C.: Protestantse theologie in **Nederland.** StudCath 23, 1948, 48—60.

Kantonen, T. A.: Die lutherische Theologie der Gegenwart in **Amerika.** — Luth. Weltrundschau 1, 1, 1948, 33—43.

Weigel, Gust., SJ: Theology in South America. — ThStudies 9, 1948, 561—566.

Einzelne Universitäten, Fakultäten und allg. theol. Hochschulinstitute. — Piana, Caelestinus, OFM: Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell' università di **Bologna** nel sec. XIV. — Ant 23, 1948, 221—254.

Del Monte, Giov.: Il Collegio dei teologi dell' università di **Parma.** Parma (:Semin. vescov.) 1948. 39 S., 1 Taf. 50 l.

Kwanten, Edm.: Le collège Saint-Bernard à **Paris.** Sa fondation et ses debuts. RHistEccl 43, 1948, 443—471.

Sanahuja, Pedro, OFM: La universidad de **Lerida** y los franciscanos. Madr 1947. 76 S. 15 pes.

Cabeza de Leon, S.: Historia de la universidad de **Santiago de Compostela.** 1. 2. Madr: Cons. Sup de Inv. Cient. 1946—1947.

Centenaire de la Faculté de théologie de l'église évangelique libre du canton de Vaud **(Lausanne)** <1847—1947>. Lausanne 1947 200 S. (Études théol. et documents 7.)

Dillingen und Schwaben. Festschrift zur Viehundertjahrfeier d. Univ. Dillingen a. d. D. 1949. Hrsg v. d. Philos.-theol. Hochschule Dillingen a. d. D. Dillingen 1949 (: Manz). IV, 219 S. (Jahrbuch d. Hist. Ver. Dillingen. 52. Sonderdr.)

Zenz, Emil: Die **Trierer** Universität 1473 bis 1798. Ein Beitr. z. abendländ. Universitätsgeschichte. Trier: Paulinus-Verl. 1949. 221 S. Trierer geisteswiss. Studien. 1.) 7, 95.

Schreiber, R.: 600 Jahre **Prager** Universität im Spiegel ihrer theologischen Fakultät. — Christ Unterwegs 2, 4, 1948, 1—4.

Ahern, Patrick H.: The Catholic University of America **(Washington),** 1887—1896. Wash: Cath. Univ. of America Pr. 1949. 220 S. 3 $.

Hogan, Peter E: The Catholic University of America 1896—1903. Wash: Cath. Univ. of America Pr. 1949. 212 S. 3 $.

O'Reilly, J. B.: The Pontificial University of **Ottawa.** — RUniv-Ottawa 19, 1949, 119—142.

* Geschichte einzelner theol. Fakultäten und allg. theol. Hochschulinstitute s. Allg. Theologie: Gesch. d. theol. Wissenschaft; ferner: Hist. Theologie.

** Geschichte einzelner Theologen s. Hist. Theologie; ferner: Geschichte der verschiedenen theol. Disziplinen.

Religionswissenschaft und Religionsgeschichte *

Allgemeines

Bibliographie

Frick, Heinr.: Literatur zur Religionswissenschaft. — ThRu N. F. 17, 1948, 97—103.

Holsten, Walt.: Die Kirchen und die Welt. Die missions- u. religionswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre. — VerkForsch 1947—48, 1949, 1—36.

Anwander, Ant.: Wörterbuch der Religion. Wü: Echter-Verl. 1948, 331 S. geb. 15,—.

Neue religionsgesch. Zeitschr.: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Hrsg. unter Mitw. v. Ernst Benz u. Otto Friedr. Bollnow durch Hans Joachim Schoeps. 1. 2. Marburg: Elwert-Graefe & Unzer (2: Erlangen: Junge) 1948—1949/50. 18.— [viertelj.]

Enzyklopädien, Gesamtdarstellungen und Einführungen

Histoire générale des religions, sous la dir. de Mar. Gorce et Raoul Mortier. (1.) Indroduction générale. Les Primitifs. L'Ancien Orient. Les Indo-Européens. Avec la collab. de Jeann. Auboyer [e. a.]. P: Quillot 1948. XX, 548 S. 4°.

Handbuch der Religionswissenschaft. Hrsg. v. Gust. Mensching. 9 = 4, 1. Allgemeine Religionsgeschichte. Die Mysterien, Das Christentum v. Joh. Leipoldt. Der Islam <Sunniten> v. Bertold Spuler. Der Islam <Sekten> v. Rud. Strothmann. B: Wiss. Ed.-Gesellsch. 1948. 112 S.

Illustreret Religionshistorie, udg. af J. Pedersen. Kbhvn: Gad 1948. 714 S.

Die Religionen der Erde. Ihr Wesen u. ihre Geschichte. Mit Beitr. v. Franz Babinger [u. a.] 2. Aufl. (Mchn:) Münchner Verl. (1949). 480 S. Olw. 18,—.

Anwander, Ant.: Die Religionen der Menschheit. 2., umgearb. Aufl. Frb/Br: Herder 1949. XVI, 400 S., 32 S. Abb., 1 Kt. Olw. 16.

Eliade, Mircea: Traité d'histoire des religions. Morphologie du sacré. (Trad. du roum., rev. et corr. par Georg Dumézil.) P: Payot 1949. 405 S. (Biblioth. scientif.) 840 ffr.

Mensching, Gust.: Vergleichende Religionswissenschaft. 2. neubearb. Aufl. Hdlb: Quelle & Meyer 1949. 208 S. (Hochschulwissen in Einzeldarst.) geb. 6,80.

Mensching, Gust.: Allgemeine Religionsgeschichte. 2., verb. Aufl. Hdlb: Quelle & Meyer 1949. 240 S. (Hochschulwissen in Einzeldarst.) geb. 8,80.

Schmidt, Wilh., SVD: Manuale di storia comparata delle religioni. Trad. di Gius. Bugatto. 4. ed. aum. Bresc: Morcelliana 1949. XXII, 264 S. 900 l.

Gesammelte Schriften

Mensching, Gust.: Gott und Mensch. Vorträge u. Aufs. z. vergl. Religionswiss. (Braunschw:) Vieweg (1948). 240 S. Hlw. 8.

Geschichte der Religionswissenschaft

Mensching, Gust.: Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn: Univ.-Verl. 1948. 105 S. (Gesch. d. Wiss. 1. Geisteswissenschaften.) 2,80.

Allg. Erscheinungswelt der Religion **

Bertholet, Alfr.: Religionsgeschichtliche Ambivalenzerscheinungen. — ThZBas 4, 1948, 1—16.

Peterich, Eckart: Formen und Formeln vorchristlicher Theologie. — GlD 2, 4, 1948, 311—321; ersch. auch: SchweizRu 48, 1948, 337—356.

Deffontaines, Pierre: Géographie et religion. 9. éd. P: Gallimard 1948. 440 S., 28 Taf. (Géographie humaine. 21.) 750 ffr.

Bertholet, Alfr.: Die Macht der Schrift im Glauben und Aberglauben. B 1949. 48 S. (BAbh, phil.-hist. 1948, 1.)

Anwander, A[nt.]: Das Jenseits in den Religionen, bes. in d. großen Weltreligionen. — MR 1, 2, 1948, 134—146.

Anwander, Ant.: „Schicksal"-Wörter in Antike und Christentum. — ZRGG 1, 1948, 315—327; 2, 1, 1949, 48—54; 2, 2, 1950, 129—135.

Nottarp, Herm.: Gottesurteile. Eine Phase im Rechtsleben der Völker. Bbg.: Bamberger Verlagshaus 1949. 302 S. (Kl. allg. Schriften z. Philos., Theol. u. Gesch. Geschichtl. R., H. 4—8.)

Lehre

Götter. — Usener, Herm.: Götternamen. Versuch e. Lehre v. d. relig. Begriffsbildung. 3. unveränd. Aufl. Frkf/M: Schulte-Bulmke 1948. X, 391 S. 4°. 15,—.

Kirfel, Willibald: Die dreiköpfige Gottheit, Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen. Bonn: Dümmler 1948. 210 S. 4°.

Kultus:

Spence, L.: Myth and ritual in dance, game and rhyme. Lo: Watt 1947. 202 S. 12/6 sh.

* Außer Judentum und Christentum.

** s. a. bei Philosophie: Religionsphilosophie u. Religionspsychologie; bei Soziologie: Religionssoziologie.

Hellpach, Willy: Das Magethos. Eine Unters. über Zauberdenken u. Zauberdienst. Stu: Hippokrates-Verl. 1947. 96 S. (Schriften z. Völkerpsychologie. 3/4 = Hippokrates-Bücherei. 9.)

Cheney, Sheldon: Vom mystischen Leben (Men who have walked with God, deutsch). Gesch. d. Mystik in den verschiedenen Zeitaltern. (Übertr. v. Else Otte.) Wiesb: Limes Verl. (1949). 453 S., 16 Taf. geb. 17,50.

Kirfel, Willibald: Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Walldorf: Verl. f. Orientkunde (1949). 72 S. (Beiträge z. Sprach-Kulturgeschichte d. Orients. 1.) 3,80.

Darstellung und Geschichte der einzelnen Religionen

Primitive Religionen (allg.)

Koppers, Wilh., SVD: Der Urmensch und sein Weltbild. Wien: Herold (1949). 271 S. (Wissenschaft und Weltbild.) Hlw. 21 Sch. stark erw. Beitr. aus: Wissen u. Bekenntnis; ital. Übers.: La religione dell' uomo primitivo. Trad. Ernest. Rosati. Mil: Vita e Pensiero 1947. 155 S. 200 l.

Jensen, Ad. E.: Über den sittlichen Gehalt der primitiven Religionen. — Paideuma 3, 6/7, 1949, 241—256.

Bozzano, Ernesto: Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern. Bern: Francke 1948. 324 S. 13,80 SFr.

Vorderer Orient und Semiten***

Moortgat, Ant.: Tammuz der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. B: de Gruyter 1949. 154 S., 62 Taf.

Karst, Jos.: Mythologie arméno-caucasienne et hétito- asiatique. Strassb & Zu: Heitz: 1948. XII, 400 S. 2800 ffr.

Schrade, Hub.: Der verborgene Gott. Götterbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient. Stu: Kohlhammer (1949). 316 S., 43 Abb. Olw. 13,80.

Frankfort, Henri: Kingship and the gods. A study of Ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature. Chic: Univ. of Chicago Pr. 1948, XXVI, 415 S., 52 Abb. 5 $.

Ringgren, K. V. Helmer: Word and wisdom. Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East. Lund: Ohlsson; Upp: Lundequist 1947. 232 S. 10 skr.

Gadd, C. J.: Ideas of divine rule in the Ancient East. Lo: Oxford Univ. Pr. 1948. 7/6 sh.

Weisweiler, Jos.: Das altorientalische Gottkönigtum und die Indogermanen. — Paideuma 3, 3/5, 1948, 112—117.

Ägypter. — Sainte Fare Garnot, Jean: Bibliographie analytique des religions de l'Égypte 1939—1943. Sect. F. Le roi dieu en terre. — RHistRel 134, 1947/48, 168—204.

Jéquier, Gust.: Considérations sur les religions égyptiennes. Neuchâtel: La Baconnière (1947). 247 S. 12 sfr.

Frankfort, Henri: Ancient Egyptian Religion: an interpretation. NY: Columbia Univ. Pr. 1948. 172 S. 3 $; ersch. auch Oxford 1948. 16 sh.

Sainte Fare Garnot, Jean: La Vie religieuse dans l'ancienne Égypte. Mythes et religions. P: Press. univ. de France 1948. VIII, 146 S. (Collection, dir. p. P. L. Couchoud. 22.) 150 ffr.

Vandier, Jaqu.: La Religion égyptienne. Préc d'une introd. à l'hist. des religions: Avant-propos général par René Dussaud. Bibliographie générale par H.-C. Puech. 2. éd. P: Press. univ. de France 1949. LXIII, 255 S. (Mana. 1. Les anciennes religions orientales. 1.) 500 ffr.

Scharff, Alex: Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des alten Reiches. Mchn: Bayer. Akad. d. Wiss.; Biederstein i. Komm. 1948. 46 S. (MSB, ph.-hist. 1947, 4.) 4,—.

Youtie, Herb. Chayyim: The Kline of Sarapis. — HarvThR 41, 1948, 9—29.

Morenz, Siegfr.: Neue Urkunden zur Ahnenreihe des Klosters. — ThLZ 74, 1949, 423—429.

Semiten, (allg.): Moscati, Sabatino; Storia e civiltà dei semiti. Bari: Laterza 1949. XII, 245 S., 32 Taf. (Studi religiosi ed esoterici.) 1200 l.

Dhorme, Édouard & René Dussaud: Les Religions des Babylonie et d'Assyrie. Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. (2. éd.) P: Press. univ. de France 1949. 435 S. (Mana. 1. Les anciennes religions orientales. 2.) 600 ffr.

Sumerer. — Oppenheim, A. Leo: Mesopotamian Mythology. — Or 16, 1947, 172—206; 17, 1948, 17—58.

Babylonier. — David, Madeleine: Les Dieux et le destin en Babylonie. P: Press. univ. de France 1949. VIII, 115 S. (Mythes et religions. 23.) 180 ffr.

Böhl, F. M. Th.: Babylon, de heilige stad. — ExOrLux 10, 1945—1948. 491—525.

Kanaanäer und Phönizier. — Gray, John: The desert god 'Attr in the literature and religion of Canaan. — JNearEastSt 8, 1949, 72—83.

Obermann, Julian J.: Ugaritic Mythology; a study of its leading motifs. NH: Yale Univ. Pr. 1948. XXIV, 110 S. (Yale Univ. Phil. Hamilton McMillan Mem. Publ. Fund. 37.) 2,75 $.

Langhe, R. de: De taal van Ras Sjamra ugarit. Nijm, Utr: Dekker & van de Vegt 1948. 34 S.

*** Judentum s.: Bibl. Theologie: A. T.

Araber und Islam. — Jamme, A.: Le Panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphes. — Mus 60, 1947, 57—147.

Jamme, A.: D. Nielsen et le panthéon sud-arabe préislamique. ⟨Synthése et critique⟩, — RBibl 55, 1948, 227—244.

Philby, H. St. J. B.: The Background of Islam. Being a sketch of Arabian history in pre-islamic times. Alexandrie: Whitehead Morris 1947. 152 S.

Gabrieli, Franc: Storia e civiltà musulmana. Nap: Ricciardi 1947. 307 S. 400 l.

Gibb, Hamilton A. R.: Mohammedism; an historical survey. NY: Oxford Univ. Pr. 1949. 215 S. 2 $.

Jäschke, Gotthard: **Muhammed** und das Christentum nach neueren Forschungen. — MR 2, 1, 1949, 16—28.

Grunebaum, G. E. v.: Medieval Islam. A study in cultural orientation. 2. impr. Chic: Univ. Pr. 1947. VII, 365 S.

Smith, Marg.: **Al-Ghâzalî,** the mystic. Lo: Lazac 1947. 247 S.

Taeschner, Franz: Al-Ghazzali ⟨Algazel⟩ der Former der höheren Frömmigkeit im heutigen Islam. — MR 1, 2, 1948, 122—134.

Alonso, Manuel, SJ: Teologia de **Averroës.** Estudios y documentos. Madr & Granada: C. S. J.-C. (1947). 384 S. (Public. del Inst. „Miguel Asín" de estudios arabes.) 55 pes.

Gibb, Hamilton A. R.: Modern Trends in Islam. Chic: Univ. of Chigago Pr. 1947. XIV, 141 S. 2,50 $; franz. Übers.: P 1949.

Braune, Walth.: Religiöse Strömungen im modernen Islam. — ThLZ 73, 1948, 577—582.

Galwash, Ahmad A.: The Religion of Islam. NY: Khalil-al-Rawaf 1947. 216 S.

Gardet, Louis & M.-M. Anawati: Introduction à la théologie musulmane. P: Vrin 1948. VII, 543 S. (Études de philos. médiév. 37.)

Kühnel, Ernst: Die Moschee. Bedeutung, Einrichtung u. kunsthist. Entwicklung der islamischen Kultstätte. B-Wilmersdorf: Die Moschee 1949. 58 S., 24 Taf. 7,50.

Le **Coran,** trad. p. O. Pesle et Ahmed Tidjani. P: Larose 1948. XV, 460 S. 600 ffr.

Mahomet: Le Coran. Trad. nouvelle p. Edouard Montet. P: Payot 1949. 895 S. 900 ffr. (Biblique hist.)

Strothmann, R[ud.]: Ismailitischer Koran-Kommentar. Lfg 1—3. Gö: Vandenholck & Ruprecht 1944 [Auslief. 1947—]1948. 184 S. (GöAbh, ph.-hist. 3, 31.) 25,50.

Blachère, Régis: Introduction au Coran. P: Maisonneuve 1947. LIX, 273 S. (Islam d'hier et d'aujourd'hui. 3.) 315 ffr.

O'Shaughnessy, Th.: The Koranic Concept of the word of God. R: Pont. Inst. Bibl. 1948. 72 S. (Biblica et Orientalia. 11.) 900 l. (1,50 $.)

Henninger, Jos., SVD: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. — NZM 1, 1945, 135—140 [u. ö.] — 5, 1949, 290—300.

Hartmann, Rich.: Islam und Nationalismus. B: Akad.-Verl. 1948. 47 S. (BAbh, ph.-hist. 1945/1946, Nr. 5.) 4,75.

Romainville, Fr. de: L'Islam et l'U. R. S. S. Paris: Éd. Hermès-France 1947. 206 S. 170 ffr.

Islam und das Christentum. — Sweetman, J. Windrow: Islam and Christian theology. A study of the interpr. of theol. ideas in the two religions. P 1, Vol. 1. 2. Lo: Lutterworth Pr. (1945—1947). (Lutterworth Library, X 19. 20.)

Abd-el-Jalil, Jean-Mohammed, OFM: L'Islam et nous. Aperçus et suggestions. P: Éd. du Cerf., Abbaye de St-André-lez-Bruges 1947. 60 S. (L'Église et le monde. 1.) 20 bfr.

Simon, Gottfr.: Die Welt des Islams und ihre Bemühungen mit der Christenheit. Gü: Bertelsmann (1948). 693 S. geb. 22,—.

Cristianesimo e islamismo (da) S. Lator, SJ [e. a.] Bresc: Morcelliana 1949. 56 S. (Humanitas.) 200 l.

Indogermanen

Grenier, Albert: Les Religions etrusque et romaine; J. Vendryes, E. Tonnelat, B.-O. Unbegaun: Les Religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves. P: Pres. univ. de France 1948. 467 S. (Mana. 3, 2.) 500 ffr.

Inder. — Koppers, Wilh., SVD: Geheimnisse des Dschungels. Eine Forschungsreise zu den Primitivstämmen Zentral-Indiens 1938/39. Lu: Stocker 1947. 256 S., 36 Taf., 5 Kt.

Lehmann, Arno: Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur. Nach eig. Quellenübers. d. Tâyumânavar u. aus d. Dêvâram. B-Hermsdorf: Heimatdienstverl. [1948]. 79 S. Zugl. Theol. Diss. Leipzig 1947.

Buddhismus. — Bibliographie bouddhique. 9: 20, Mai 1936 — Mai 1947. Par A. J. Bernet Kempers [e. a.] P: Maisonneuve 1949. IX, 167 S. 4° 2500ffr.

Ladner, Max: Gotama **Buddha.** Sein Werden, seine Lehre, seine Gemeinde, dargest. an Hand des Pâli-Kanons. Zü: Rascher 1948. 396 S. geb. 20 SFr.

Buddha: The Vedantic Buddhism of the Buddha. J. G. Jennings editor. Oxf & Ny: Oxford Univ. Pr. 1947. 798 S. 42 sh.

Ward, C. H. S.: Buddhism. Lo: Epworth Pr. (1947). 143 S. 7/6 sh.

Taymans d'Eypernon, Fr., SJ: Les Paradoxes du bouddhisme. Brux: Éd. univ.; P: Desclée de Brouwer 1947. XIV, 311 S. (Mus. Lessianum. Sect. Philos. 26.) 130 bfr.

Hinduismus. — Bouquet, A. C.: Hinduism. Lo: Hutchinson (1949). VIII, 171 S. (World religions. 23.) 7/6 sh.

Hébert, Jean: Spiritualité hindoue. P: Michel 1947. 471 S. 450 ffr.

Moderne. — Gandhi, Mohandas Karamchand: Autobiography. The story of my experiments with truth; transl. from the original in Guajarati by Mahadev Desai. NY: Public Affairs Pr. 1948. 640 S. 5 $.

Jones, E. Stanley: Mahatma Gandhi. A biography. Lo: Hodder & Stoughton 1948. 208 S. 8/6 sh.

Schenkel, Gotthilf: Mahatma Gandhi. Leben und Werte. Stu: Dt. Verl.-Anst. (1949). 347 S. Hlw. 9,30.

Indische Religionen und das Christentum. — Melzer, Friso: Theologische Begegnung mit Indien. Gü: Bertelsmann (1948). 81 S. (Ökumen. Erfahrungen. 2.) 2,40.

Melzer, Friso: Indische Weisheit und christliche Erkenntnis. Tü: Reichl (1948). 266 S. geb. 7,50.

Melzer, Friso: Christus und die indischen Erlösungswege. Tü: Reichl (1949). 190 S. geb. 7,50.

Ohm, Thomas, OSB: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht. Mstr: Aschendorff 1949. 47 S. (Veröffentlichungen d. missionswiss. Instituts d. westf. Landesuniversität zu Münster i. West. 1.)

Messina, Gius., SJ: Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica. R: Ruffulo 1947. XVI, 261 S. (Coll. di studi stor.-relig. 1.) 1800 l.

Iranier. — Herzfeld, Ernst Emil: **Zoroaster** and his world. Vol 1. 2. Princ: Princeton Univ. Pr. 1947. XVII, 650 S. 25 $.

Duchesne-Guillemin, Jacqu.: Zoroastre Étude eritique, avec une trad. comment. des Gâthâs. P: Maisonneuve (1948). 301 S. (Les dieux et les hommes. 2.)

Klassische Antike. — Doergens, H.: Der Dämon im Götterbilde nach der Vorstellung der griechisch-römischen Antike, insbes. der Spätantike. — MR 2, 1, 1949, 28—35.

Rose, Herb. Jennings: Mana in Greece and Rome. — HarvThR 42, 1949, 155—174.

Tondriau, Jul.: Bibliographie du culte des souverains, helléniстes et romains. — BullAssGBudé 1947, 106—125.

Praehellenen. — Picard, Charles: Les Religions préhelléniques, Crète et Mycènes. P: Press. univ. de France 1948. XI, 332 S. (Mana. 1.) 400 ffr.

Griechen. — Kleinknecht, Herm.: Πανθεῖον. Religiöse Texte des Griechentums. In Verb. mit Gerh. Kittel und Otto Weinreich hrsg. Verk. Neudr. bes. v. Walt. Haussmann. Tü: Mohr 1948. VIII, 55 S. (Tübinger Nottexte.) 2,80.

Boer, W. den: De godsdienst van de Grieken. s'Gravh: Servire 1948. 199 S. (Servire 's Encyclopaedie B 4, A, 4.) 3,50 fl.

Nilsson, Mart. Persson: A History of Greek religion. (Engl. transl.) 2. ed. NY: Oxford Univ. 1949. 316 S. 3 $.

Nestle, Wilh.: Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen. Stu: Hannsmann 1948. 660 S. Olw. 22,50.

Kerényi, Karl: Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität. Zü: Rhein-Verl. (1949). 261 S. Olw. 19,50 SFr.

Nilsson, Mart. Persson: Die Religion in den griechischen Zauberpapyri. Lund: Gleerup 1948. 34 S. (K. Human. Vetensk. i Lund. Årsb. 1947—48, 2.)

Jaeger, Wern.: The Theology of the early Greek philosophers. Lo: Oxford Univ. Pr.; Oxford: Clarendon 1947. VI, 256 S. (The Gifford Lectures 1936.) 15 sh; ersch. auch: NY: Oxford Univ. Pr. 1948. 5 $.

Schrade, Hub.: Die Erscheinungen der homerischen Götter. — Geistige Welt 4, 1, 1949, 17—29.

Huson, Hobart: Pythagoras. The religious, moral and ethical teachings of Pythagoras. Mitre Pr. 1948. 214 S. 25 sh.

Goldschmidt, Vict.: La Religion de Platon. P: Press. univ. de France 1949. XII, 156 S. (Mythes et religions. 25.) 200 ffr.

Rutenberg, C. G.: The Doctrine of the imitation of God in Plato. Lo: Oxford Univ. Pr. 1947. 115 S. 8/6 sh.

Brown, Norman O.: Hermes the thief. The evolution of a myth. Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 1947. VIII, 164 S., 1 Taf. $ 3,—.

Festugière, A. J.: La Révélation d'Hermes Trismégiste. 2. Le dieu cosmique. 2. éd. P: Gabalda 1949, XVIII, 610 S. (Études bibliques.) 1400 ffr.

Nilsson, Mart. Persson: Greek Piety. (Engl. transl. by Herb. Jennings Rose.) Oxford: Clarendon Pr.; NY: Oxford Univ. Pr. 1948. VIII, 200 S. 15 sh. (4,25 $)

Moeller, Ch.: Sagesse grecque et paradoxe chrétien. Tourn: Casterman 1948. 380 S.

Römer. — Vuillermoz, Émile: La Nuit des dieux. Abrégé de mythologie d'après les Métamorphoses d'Ovide. (Genève:) Ed. du Milieu du monde (1948). 192 S. 7,50 sfr.

Etrusker. — Hrkal, Eduard: Der etruskische Gottesdienst. Dargest. nach d. Agramer Mumienbinden. Mit e. grammat. Skizze u. Übers. d. bis jetzt analysierbaren Inschriften. Wien: Gerold 1947. 70 S. 10 Sch.

Stoltenberg, Hans L.: Der Glaube der Etrusker nach dem Gottall der Bronzeleber von Piacenza. — ZRGG 2, 1, 1949, 55—66.

Germanen. — Schoppe, Karl: Die Irminsul. Forschungen über ihren Standort. Pad: Schöningh 1947. 40 S. 1,80.

Balten. — Senn, Alfr.: Zu litauisch dievas „Gott" und finnisch taivas „Himmel". — Die Sprache (Festschr. f. W. Havers) 1, 1949, 1—10.

Zentralasien

Schmidt, W(ilh.), SVD: Die asiatischen Hirtenvölker: Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Aba-Kan-Tartaren. Frb/S: Paulusverl., Mstr: Aschendorff (1949). XXXIII, 899 S. (Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. T. 3: Die Religionen der Hirtenvölker. III. Bd. 9.) 45,— (54 SFr.)

Weller, Friedr.: Zum mongolischen Tanjur. B: Akad.-Verl. 1949. 35 S. (LVB, ph.-hist. 97, 2.) 4,75.

Tibet. — The Tibetan Book of the dead. Ed by W. Y. Evans-Wentz. 2. ed. Lo, NY, To: Oxford Univ. Pr. 1949. 248 S., 9 Taf. 5,50 $; dt. Übers.: Das Tibetanische Totenbuch. Aus d. engl. Fassung des Lama Kazi Dawa Samdup hrsg. v. W(alt.) Y. Evans-Wentz. Übers. u. eingel. v. Louise Göpfert-March. (5.—7. Taus.) Zü: Rascher 1949. 163 S., 4 Taf. 12,80 SFr.

Ostasien

Roger, Juan: El pensamiento filosófico y religioso del Extremo Oriente. — RevFil 6, 1947, 57—90.

China. — Damboriena, P.: En pos del dios supremo en la antiqua China. — EstEcl 22, 1948, 59—99.

Konfuzianismus. — Collis, Maurice: The First holy one **(Confucius).** Lo: Faber & Fa 1948. 235 S., 4 Kt., 15 Taf. 18 sh.

Creel, H. G.: Confucius the man and the myth. NY: Day 1949. 363 S. 4 $.

Cheng Tien-Hsi: China mouldet by Confucius. Ed. G. W. Keeton & G. Schwarzberger. Lo: Stevens 1947. 264 S. 18 sh.; franz. Übers.: La Chine oeuvre de Confucius. La vie chinoise vue de l'occident. Trad. par A. Raynald Werner. Neuchâtel: La Baconniére 1948. 416 S.; dt. Übers.: China, das Werk des Konfuzius. Zü: Rascher 1949. 436 S. 18 SFr.

Taoismus. — Wilhelm, Rich.: **Lao-tse** und der Taoismus. 2. Aufl. Stu: Frommann 1948. 164 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie 26.) Hlw. 6,—.

Eckardt, André: Der (2: Zum) Gottesbegriff bei Laotse. (1. 2.) — PhJ 58, 1948, 89—99. 211—218.

Japan. Schintoismus. — Roger, Juan: El pensamiento religioso y filosófico del Japón tradicional ⟨Evolucion del Shintô japonés⟩. — RevFil 7, 1948, 313—348.

Holtom, Daniel Clarence: Modern Japan and Shinto nationalism; a study of present day trends in Japanese religions. Rev. ed. Chic: Univ. of Chicago Pr. 1947. IX, 226 S. 2,75 $.

Zen-Buddhismus. — Suzuki, Daisetz Teitaro: Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. 3. Aufl. Konstanz: Weller 1947, 188 S. (Edition Asoka.) 8,—; engl. Ausg.: An Introduction to Zen Buddhism. NY: Philos. Libr. 1949. 136 S.

Ostasiaten und das Christentum. — Ohm, Thomas, OSB: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht. Mstr: Aschendorff 1949. 47 S. (Veröff. d. missionswiss. Inst. d. westf. Landesuniv. zu Münster i. Westf. 1.) 1,80.

Ozeanien

Indonesien Molukken. — Jensen, Ad[olf] E[llegard]: Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wessmale, einem Primitiv-Volk in den Molukken. Lpz: Harrassowitz 1948. 319 S., 28 Taf. 4⁰ (Ergebnisse d. Frobenius-Expedition 1937—38 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea 2.) 30,—.

Röder, J(osef), G[eorg] B[ened.]: Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams. (Bbg:) Bamberger Verlagshaus (1948). VIII. 142 S. (Ergebnisse d. Frobenius-Expedition 1937—38 . . . 3. = Veröffg. d. Frobenius-Instituts . . . Frkf/M.) 6,—.

Melanesien. — Leenhardt, M.: Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. P: Gallimard 1947. 255 S.

Laufer, Carl, MSC: Rigenmucha, das höchste Wesen der Baining ⟨Neubritannien⟩. — Anthropos 41—44, 1946—49, 497—560.

Polynesien. — Nevermann, Hans: Götter der Südsee. Die Religion der Polynesier. Stu: Spemann (1947). 218 S., 8 Taf., 5,60.

Emory, Kenneth Pike: Tuamotuan religious Structures and ceremonies. Honolulu: Bishop Museum 1947. 102 S. (Bull. 191.) 2 $.

Afrika

Schmidt, Wilh., SVD: Die afrikanischen Hirtenvölker. Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. Mstr: Aschendorff 1949. XXX, 777 S., 1 Kt. (Schmidt: D. Ursprung d. Gottesidee. Bd 8, Abt. 3. Die Religionen d. Hirtenvölker. 2.) 42,50.

Ostafrika. Sudan. — Santandrea, Stef., Miss. Afric. di Verona: The Luo of the Bahr-el Ghazal. 3. Religion. — AnnLat 12, 1948, 181—205.

Uganda. — Havley, T. T. S.: The Anatomy of Lango religion and groups. A study of the Lango ⟨Uganda⟩ people. Cambr: Univ. Pr.; NY: Macmillan 1947. XI, 207 S., 13 Taf. 21 sh. (4,50 $.)

Südafrika. Bantuneger. — Tempels, Plac., OFM: La Philosophie Bantoue. Trad. de Neerlandais par A. Rubbens. Éd. rev. et augm. P: Éd. Afr. 1949. 128 S. (Presénce Africaine.)

Galvin, Patrik, SMB: Das Gebet bei den Südost-Bantu-Stämmen. Ingenbohl 1948: Theodosius-Druckerei. 91 S. Phil. Diss. Freiburg/Schweiz.

Westafrika. Togo. — Schröder, Heinr., SVD: Zur Eschatologie der Togo-Neger. — AnnalLat 11, 1947, 241—254.

Amerika

Mittelamerika. Krickeberg, Walt.: Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiöse Symbolik. — Paideuma 3, 3/5, 1948, 118—190.

Haiti. — Verschueren: La République d'Haïti. T. 3. Le culte du Vaudoux en Haïti. Ophiolâtrie et animisme. Wetteren: Ed. Scaldis; P: Lethielleux 1948. 467 S.

Guatemala. — La Farge, Oliver: Santa Eulalia, the religion of a Cuchumatán Indian town (ed. by Melvin Tumin). Chic: Univ. of Chicago Pr.; Cambridge 1947. XIX, 211 S. (Chicago Univ. Publ. in anthropology. Ethnolog. series.) 4 $ (22/6 sh.)

Missionswissenschaft *

Bibliographie

Rommerskirchen, Giov., OMI, coll' assist. del Giov. Dindinger, OMI: Bibliographia missionaria. A 11: 1947. Isola del Liri 1948: Pisani. 104 S.; A. 12: 1948. R: Unione miss. del clero in Italia 1949. 150 S.

Specker, Joh., SMB: Dissertationen der missionswiss. Fak. d. Propaganda [1936—47]. — NZM 3, 1947, 304—306; Verb. v. Ting Pong Lee a. a. O. 4, 1948, 146.

Zeitschriften

Neue miss.-wiss. Zeitschriften: Église: vivante. Réponse à l'attente des peuples, publ. sous la dir. de la Société des auxiliaires des missions. 1. Lou 1949. 120 bfr. [viertelj.]

Euntes docete. Commentaria Urbaniana. (Dir.: Pietro Parente.) 1. R: Pont. Univ. de Prop. Fide 1948. 1500 l. [Ausland 5 $] [halbj.]

Akademische Missionsblätter. Jahrbuch d. Kath. Akad. Missionsbundes. Schriftl.: Thomas Ohm, OSB. (1.) Mstr.: Regensberg 1949. 3,40.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Veröffentlichung d. Instituts f. miss.-wiss. Forschungen. (Hrsg.: Max Bierbaum in Verb. m. Joh. P. Steffes u. Thomas Ohm, OSB.) 1. Mstr: Aschendorff 1947—48. Einzelh. 3.— [viermonatl.]

Geschichte und Stand der Missionswissenschaft

Mulders, Alph.: Missiewetenschappelijk leven. — MissWerk 26, 1947, 1—15.

Beckmann, Joh., SMB: Die Pflege d. kath. Missionswissenschaft in d. einzelnen Ländern. — NZM 5, 1949, 19—29.

Clausen, Fel., SJ: Die Stellung der Missionswissenschaft a. d. Päpstl. Univ. Gregoriana. — Ebd. 5, 1949, 301—305. [Darin Liste von den in d. letzten 10 J. in Rom vorgelegten Thesen missiolog. Inh.]

Perbal, A.: L'Institut scientifique missionnaire à Rome. — Zaïre 2, 1948, 787—795.

Menasce, (Pierre) de, OP: La Missiologie dans les universités des États Unis. — NZM 3, 1947, 146—148. [Übersicht v. miss.-wiss. Diss. in USA, 1934—1945.]

Lejarca, Fidel. de, OFM: Los archivos españoles y la misiologia. Madr 1947. 65 S. 12 pes.

Rodriguez, Manuel, SM: El Consejo Superios de Misiones. Madr 1947. 99 S.

Combaluzier, Fern., CM: Le barnabite Jean-Pierre Niceron. ⟨1685—1738⟩. Ses „Anecdotes orientales": éléments d'histoire missionnaire ⟨1658—1731⟩. — NZM 5, 1949, 81—97.

Biermann, Benno M., OP: P. Dr. theol. Otto Maas OFM. — MR 1, 1, 1947, 11—14.

Missionslehre

Biermann, Benno M., OK: Missionslehre oder Missionstheologie. — MR 2, 2, 1949, 138—142.

Missionstheorie. Pio Maria de Mondreganes, OCap: Manual de misionología. 2. ed. Madr: Pro Fide 1947. XXXI, 578 S. 50 pes.

Champagne, Jos.-Étienne, OMI: Manuel d'action missionaire. Ott: Scolasticat St. Joseph; L'Université (1947). 843 S.; engl. Übers.: Manual of missionary action. Ott: Univ. of Ottawa Pr. 1948. 743 S. 5 $.

Seumois: Andre., OMI: Vers une définition de l'activité missionnaire. Schöneck/Beckenr.: Adm. de la NRSM 1948. 46 S. (Les Cahiers de la NRSM. 5.) 3 sfr. Aus: NRSM 3. 1947; dt. Übers.: Auf d. Wege z. e. Definition d. Missionstätigkeit. M.-Gladb.: Kühlen 1948. 64 S. 2,10.

Paulon, Italo, S. X.: Plantatio ecclesiae. Il fine specifico delle missioni. Unione miss. del clero in Italia. R: Prop. Fide 1948. 278 S.

Domingues, Olleg., OMI: De functione missionali in Corpore Mystico sec. S. Thomam. — StudMiss 4, 1949, 65—117.

Fliche, Aug.: L'Action missionnaire du pape Jean XXII. — BullMiss 22, 1948, 1—7.

Monreal, Porf., SJ: Doctrina del Padre Suarez sobre la salvacción de los infieles. Bilbao: El Siglo de las misiones 1947. 46 S. (Missionologica.)

Bierbaum, Max: Tommaso Campanella über die Ausbreitung des Glaubens. — MR 1, 2, 1948, 89—99.

Pio Maria de Mondreganes, OCap.: Las misiones en las actas del Concilio Vaticano-Eunt Doc 1, 1948, 231—243.

Cras, M.-Alexis, OP: L'Église missionaire et la culture occidentale. — Vie Intell 15, 1947, 6—24.

Villain, Maurice, SM: Esprit oecuménique et esprit missionnaire. — Égl. Viv 1, 1949, 114—120; engl. Übers.: The oecumenical Spirit and the missionary. — IntRevMiss 39, 1950, 201—206.

Costantini, Celso, Mgr: L'Art chrétien dans les missions. Manuel d'art pour les missionnaires. Trad. p. Edm. Leclef. P, Brug, Amst: Desclée de Brouwer 1949. 438 S. 135 bfr.

Fellerer, K[arl] G[ust.]: Kirchenmusik und Mission. — MR 1, 2, 1948, 100—107.

Tegethoff, Wilh., MSC: Die Kirchenmusik in den Missionen. — Handbuch d. kath. Kirchenmusik, 1949, 159—169.

Freitag, Ant., SVD: Das Zeitalter der einheimischen Kirche. — MR 1, 3, 1948, 169—181.

Voss, G., SJ: Adaptation missionnaire. Étude de son histoire, de sa théologie et de sa nécessité actuelle. — RyMde 1947, 65—90.

Ohm, Thomas, OSB: Die Anpassung an die Art und das Brauchtum der Nichtchristen in der Gebetsgestik. — NZM 3, 1947, 241—253.

Ohm, Thomas, OSB: Äußere Ruhe und innere Frömmigkeit in den Missionen. — Ebd. 4, 1948, 188—201.

Missionsrecht. — Bartoccetti, Vict.: Jus constitutionale missionum. To: Berruti 1947. 218 S. Erw. aus: PM 1941.

Werquin, J., CICM: De iure missionario universali eiusque fontibus cognoscendi post CIC. — ComRel 26, 1947, 120—157.

Lafontaine, Germanin, Père Blanc: Relations canonigues entre le missionnaire et ses supérieurs. Abregé hist. et comment. can. Diss.) Sheerbrooke, Que: Le Messager St-Michel 1947. X, 106 S. (The Cath. Univ. of America. Canon Law Studies. 252.)

Missionsgeschichte und Missionskunde **

Allgemein

Le Missioni cattoliche dipedenti dalla S. Congr. di Prop. Fide. Cenni biogr. e stor. Dati statist. R 1947. 650 S. 350 l.

Atlante delle missioni cattoliche dipendenti dalla S. Congr. De Prop. Fide. Stab. Luigi Salomone. CdV: Libr. Editr. Vat. 1947. 40 Kt. 4°.

Einzelne Perioden. — Ribadeneira, Marcelo, OFM: Historia (de evangelización de las Islas del Archipiélago Filippino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Amboxa, Japón. [1601.] Ed., prol. y not. p. Juan R. de Legísima, OFM. Madr: Edit. catól. (1947). LXXV, 652 S., 2 Kt. (Col. Esp. Mis. 3.) 30 pes.

Combaluzier, Fern., CM: François Pallu, évêque d'Héliopolis. Son procès d'inf. épiscop. à Paris ⟨17 nov. 1658⟩. — NZM 4, 1948, 33—44.

Sy, Henri, MEP: En Chersonèse d'or. Récits missionnaires des XVIIe et XVIIIe s. P: Bloud & Gay 1947. 101 S. (France et Missions.)

Clark, Franc. X., SJ: The Purpose of missions. A study of mission of docum. of the Holy See 1909—1946. NY: The Miss. Union of the clergy Bulletin 1948. 65. S.

Gegenwart. — Biermann, Benno, OP: Die Lage der kath. Weltmission. — Missionsärztl. Fragen u. Aufgaben, Augsb. 1947, 60—80; ersch. auch: NOrdn 1, 3, 1947, 263—275.

Tellkamp, Aug., SVD: Über die gegenw. Lage d. kath. Weltmission. N. F. Kaldenk: Steyler Missionsbuchh. 1947. 36 S.

La Crise des missions. Lou: Ed. de l'Aucam 1948. 84 S. (Compte-Rendu de la XVIIIe sem. de missiologie de Louvain. 1947. = Mus. Less. Sect. missiol. 30.)

Tellkamp, A[ug.], SVD: Die Stunde der Weltmission. TrThZ 57, 1948, 193—200.

Verwilchen, L., SJ: Condizioni e problemi missionari alla XIX sett. di missionologia. — CivCatt 99, 4, 1948, 123—137.

Lopetegui, Léon, SJ: Panoramas misionales postbélicos. Recorr. los campos devast. por la tormenta. La reconstrucción. Bilbao: Siglo de las misiones 1949. 312 S.

Peters, Jos.: Die treibenden Kräfte in der Weltmission von heute. — MR 2, 3, 1949, 161—181.

Einzelne Missionsorden u. -Gesellschaften. — I Vescovi della Congregazione della missione dal 1704 ai nostri tempi. — AnnMiss 52—53, 1947, 16—21.

Liuzzo, Gaet., OMI: Missionari di tutti iclimi. Gli oblati di Maria Immacolata nelle terre infedeli. S. Giorgio Canavese ⟨Torino⟩: Prop. Miss. 1947. 232 S.

Rath, Jos. Theod., CSSp: Hundert Jahre Missionare vom Heiligen Geist. — MR 2, 1, 1949, 1—15.

Freitag, Ant., SVD: Glaubenssaat in Blut und Tränen. Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Asien, Afrika, Ozeanien und Amerika am Vorabend des

* Innere und Diaspora-Mission s. Hist. Theol. u. Pastoraltheologie; Judenmission s. Bibl. Theol.: A. T. und Judentum.

** S. a. Hist. Theologie, bes. Christl. Altertum und Mittelalter.

2. Weltkrieges. Ihre Leiden u. Schicksale in u. nach d. Kriege dem neuen Missionsfrühling entgegen. Kaldenkirchen: Steyler Missionsbuchh. 1948. 446 S.

Beckmann, Joh., SMB: 25 Jahre Schweizerisches Missionsseminar 1922—1947. Schöneck/Beckenr 1947. 32 S.

Einzelne Missionsvereine und -Hilfswerke. — Sy, Henri, M. E.: Precurseurs de l'Oeuvre de la Propagation de la foi [Lyon]. — NZMS. 1949, 170—188.

Burton, Katherine: Difficult Star. The life of Pauline Jaricot. Lo: Longmans, Green 1947. X, 239 S.

Missionsgeschichte und Missionskunde einzelner Gebiete

Orientmission (Kleinasien und islamitisches Afrika).

Hofmann, Giorgio [Georg], SJ: San Roberto Bellarmino e il Vicino Oriente. — StudMiss 3 1947, 43—83.

Simonut, Noé, PIME: Il metodo d'evangelizzazione dei Francesani tra Musulmani e Mongoli nei secoli XII—XIV. Mil: Istituto Miss. Estere 1947. 164 S.

Dindinger, Giov., OMI: Missionsschrifttum von und über Kard. Lavigerie. — Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi, 1947, 105—191.

Vaussard, M.-M.: Charles de Foucauld, maître de vie intérieure. (2. éd.) P: Ed. du Cerf. 1947. III, 230 S.

Voillaume, René, PFJ: Les Fraternités du Père de Foucauld. Mission et esprit. P: Éd. du Cerf 1947. 186 S. 150 ffr.

Schwarzes Afrika (Afrika, allg.).

Freitag, Ant., SVD: Rundschau über die Mission in Afrika. — MR 2, 1, 1949, 36—66.

Dohmen, Lambert, CSSp: Der ehrw. P. Libermann. Ein Apostel der Neger im 19. Jahrhundert. Speyer: Jaeger (1947). 180 S. Hlw. 4,50.

La Famille noire en Afrique. Compte-rendu de la XVIIe semaine de missiologie de Louvain (1946). Lou: Ed. de l'Aucam; Brux: Ed. univ. (1947). 100 S. 30 bfr.

Sudan. — Santandrea, Stef., FSCJ: Bibliografia di studi Africani della missione dell'Africa centrale. Verona: Miss. Afr. 1948. XXVIII, 167 S. (Mus. Combonianum. 1.) 1000 l.

Pergamo, Bas., OFM: Tre secoli di attivita missionaria della Provincia Minoritia di Principato ⟨S. Maria Materdomini⟩ e suo contributo alle Missione Etiopica. Nel III centen. d. morte del P. Ant. da Pescopagano e del P. Felice da Sanseverino decapitati a Suakin nel 1648. Salerno: Il Progresso 1948. 355 S., 4 Taf. 600 l.

Ostafrika. — Bühlmann, Walbert, OCap: P. Charles Sacleux C. S. Sp., Missionar und Wissenschaftler (1856—1943). — NZM 4, 1948, 17—32.

Arnoux, Alex., PB: Les Pères Blancs aux sources du Nil. P: Libr. miss.: Éd. St-Paul 1948. 188 S. 250 ffr.

Schumacher, Pierre, MA: Les Débuts de l'apostolat au Ruanda ⟨souvenirs d'un missionnaire⟩. — BullMiss 21, 1947, 86—99.

Südafrika. — Seumois, Andr., OMI: Le „Catholic African Union" et la formation sociale-chrétienne des Bantous en Afrique du Sud. — LumVit 2, 1947, 161—182.

Tempels, Plac., OFM: Catéchèse bantoue. Abbaye de Saint-André-lez-Bruges, Belg. 1949. 22 S. (Les Questions missionnaires. 2, 6.) Aus: BullMiss 22. 1948.

Respondek, Th., CMM: Die soziale Missionsarbeit des Fr. Bernhard Huß C.M.M. in Südafrika. — MR 2, 2, 1949, 81—91; 2, 3, 1949, 181—194.

Sua Exc. Rev. Mons. Francesco Mazzieri O. F. M. Conv., vesc. tit. di Celiana, primo vicario apost. di Ndola ⟨N. Rhodesia⟩. Osimo: Basil. di S. Gius. de Coper 1949. 83 S.

Joest, Paul, OMI: Fünfzig Jahre Katholische Mission in Südwestafrika. — MonBlObl 48, 1947, 134—147.

Madagaskar. — Fourcadier, E., Mgr: La vie héroïque de Victoire Rasoamanarivo (1847—94). Issoudun, Indre: Dillen 1949. 123 S.

Zentralafrika. — Tescaroli Cirillo M., FSCJ: O nigrizio o morte. Note biogr. sul servo di Dio Mons. Daniele Comboni (1831—81). Verona: Miss. Afr. 1948. 108 S.

Meeus, Fr. d & R. Steenberghen, OSB: Les Missions religieuses au Congo Belge. Anv: Ed. Zaïre, Monheim 1947. 207 S. 75 bfr.

Roelens, Vict., PB, Mgr: Notre Vieux Congo, 1891—1917. Souvenirs du premier évêque du Congo Belge. T. 1. 2. Namur: Grands Lavs 1948. 214, 195 S. (Coll. Lavigerie. 4, 20. 24.) 80 bfr.

Westafrika. — Biermann, Benno M., OP: Zur Geschichte der alten Kongo-Mission. — NZM 4, 1948, 98—104.

Buenaventura de Carrocera, OCap: Dos relaciones inéditas sobre la misión capuchina del Congo. — CollFranc 16—17, 1946—47, 102—124.

Kilger, Laur., OSB: Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola. Schöneck/Berkenr: Adm. der NZM 1949. 29 S. (Schriftenr. der NZM 7.) 2 SFr. Aus: NZM.

Krueger, Hilmar C.: Reactions to the first missionaries in Nordwest-Africa ⟨sec. 13.⟩ — CathHistR 32, 1946/47, 275—301.

Indien und Ostasien

Verkuyl, J.: Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in betrekking tot de plaats en arbeid van de christelijke kerken in Azië. Kampen: Kok 1948. 328 S. 6,35 fl.

Wicki, Jos., SJ: Der hl. Franz Xaver als Nuntius Apostolicus. — StudMiss 3, 1947, 107—130.

Indien

Documenta Indica, ed. Jos. Wicki, SJ. 1 ⟨1540—1549⟩. R: Mon. Hist. S. J. 1948. XXXIV, 104*, 868 S. (Monumenta Hist. S. J. 70 = Mon. Miss. S. J. 4.)

Ohm, Thomas, OSB: Das Christentum im neuen Indien. Umwelt, Situation, Aufgaben und Aussichten. St. Ottilien: Eos Verl. (1949). 96 S. (Sendung. 2.) Hlw. 3,—.

Roper, H.: Die Zukunft des Katholizismus in Indien. StKWelt 1, 4, 1947, 304—310; ersch. auch in: Universitas 3, 1948, 1268—1270. Dt. Übers. e. Aufs. aus: The Month. Jan. 1947.

Fuchs, Stef., SVD: Die katholische Mission unter den Primitivstämmen Indiens. — NZM 4, 1948, 202—213.

Vorderindien

In the Land of the Sindh and the Baluchi. A report on catholic activities in Sind and Baluchistan 1935—1947. Compil. by order of the Mgr. Alcuin van Miltenburg, OFM, eccles. superior of Karachi. Karachi: Rotti Pr. (1947). 147 S.

Silva Rêgo, Antonio de: Documentação para historia das misiões do Padroado Portuqués do Oriente. India. Vol. 1 ⟨1499—1522⟩. Lisboa Agência geral das colónias 1947. XXVII, 473 S.

Barcatta, Beda Silv., OSB: Lo scisma del Padroado nel Ceylon fino al 1853. — NZM 5, 1949, 241—257; 6, 1950, 15—34.

Wicki, Jos., SJ: Die Heidenbekehrung in den Jesuiten-Niederlassungen von Portugiesisch-Indien ⟨1545—52⟩. — NZM 3, 1947, 39—48.

Laurentius [Lourenço], Agapit.: Utrum fuerit schisma Goarum post breve „Multa praeclare" usque ad a. 1849. (Diss. th. Greg.) Goa: Semin. Rachol. 1947. 10, XII, 283 S.

Bechu, Leo Aug., MEP: History of the Coimbatore Mission ⟨South India⟩. Bangolore 1848. 160 S.

Monumenta Anastasiana. Documenta vitam et gesta servi Dei Anastasii Hartmann, O. F. M. Cap. episcopi ⟨1803—1866⟩ collustranti Jann a Stans OCap. P. 1. Vol 5. Ab a. 863 ad an. 1866. Ed. mere priv. Lu: Curia Prov. Helv. OMCap. 1948. XLVIII, 1320 S.

Rayanna, P., SJ: The indigenous religious Congregations of India and Ceylon. Madura: De Nobili Pr. 1948. 227 S.

Zentralasien

Lhotte, C., & E. Dupeyrat: Dame Pauvreté chez les Mongols. L'epopée franciscaine de Jean de Plan Carpin et de Guillaume de Rubrouk au XIIIe s. 2. éd. P: Éd. francisc. 1947. 189 S.

Schulemann, Günth.: Ein christliches „Mandala" [Tibet.] — MR 2, 3, 1949, 193—203.

Ostasien

Krzesinski, André J.: Le Problème du christianisme en Extrême-Orient. Montr: Éd. Fides 1947. 145 S. 1 $.

Straelen, Henri de, SVD: A Missionary in the war net. In: EastChQ, 1947, 1, 1—14; ersch. auch franz. u. holl.

López, Lor., OFM: Origen de las misiones franciscanas en Extremo Oriente. — Itinerarium 3, 1946, 169—176; 4, 1947, 93—107. 208—233.

Chinesische Mongolei. — Hecken, Jos. van, CICM: Les Missionnaires de Scheut et l'étude du mongol. — NZM 3, 1947, 193—205.

Hecken, Jos. van, CICM: Mgr. Alfons Bermjin. Dokumenten over het missieleven van een voortr. in Mongolië ⟨1878—1915⟩. T. 1. 2. Wijnegem: Uitg. Hertoghs 1947. 155, 187 S., 8 Kt., 28 Taf.

Melckebeke, C. van, CICM: Notre bon Mgr. (Hubert) Otto, 1850—1938. Brux: Scheut-Éd. 1949. 376 S.

Hoogedoorn, C. J.: Pionier in Mongolië. Mgr. Theodoor Rutjes. Nijm: De Koepel 1947. 150 S. geb. 4,90 fl.

Legrand, F., CICM: Le Communisme arrive au village chinois. (Sivantse.) Peiping: Sáeut Éd.; Brux: Miss. de Sáeut 1947. 44 S.

China. — Bastianini, Giov. M., OFM: Fra Pellegrino da Città di Castello, O. Min., II⁰ vesc. di Zayton in Cina ⟨† 7 lugl. 1322⟩ e l'autenticità della sua „lettera" ⟨30 dic. 1318⟩. Misc Franc 47, 1947, 152—199.

Rétif, André, SJ: Les Jésuites français en Chine. — NZM 4, 1948, 175—187.

Wyngaert, Anast. van, den, OFM: Mgr. B(ernadin): della Chiesa [1644—1721], évêque de Pékin e Mgr. C. Th. Maillard de Tournon, patriarche d'Antioche. — Anton 22, 1947, 65—91.

Rosso, Ant. Sisto, OFM: Apostolic Legations to Chine of the eigtheenth century. South Pasadena, USA: Perkins 1948. 502 S.

Plus, Raoul, SJ: Jean-Pierre, Moye (1730—1793), prêtre de la Soc. des Miss. Étr. de Paris, fondat. des Soeurs de la Providence. P: Beauchesne 1947. 174 S.

Willeke, Bernw. H., OFM: Imperial Government and catholic missions in China during the years 1784—1785. St Bonaventure, NY: Franc. Inst. 1948. XIII, 226 S. (Franc. Inst. Publ. Missiology. Ser. 1.)

Willeke, Bernw. H., OFM: Documents relating to the history of the Franciscan missions in Shantung, China. — FrancStud 7, 1947, 171—187.

Levaux, Léop.: Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne ⟨1877—1940⟩. Brux: Éd. univ. 1948. 468 S. 225 fr.

Blarer, M.-T. de: Le bse Marie-Hermine de Jésus et ses compagnes franciscaines missionaires de Marie massacrées le 9 juill. 1900 à Tai-Yuan-Fou, Chine. Vanves: Impr. francisc. miss. 1947. 146 S. 80 fr.

Rossetti, Fel., OFM: La croce sulla collina gialla. (Vita del P Mo. Giov. Soggiu, OFM, pref. apost. e mart. dello Shensi, 1883—1930.) Pad: Il Messag. di S. Antonio 1947. 233 S. 150 l.

Beckmann, Joh., SMB: Die hierarchische Neuordnung in China. Ein geschichtl. Rückblick. — NZM 3, 1947, 9—24.

Lou Tseng-Tsiang, Pierre-Célestin, OSB: Souvenirs et pensés. Abbaye de Saint-André-lez-Bruges; P. Éd. du Cerf. 1948. 172 S. (L'Église et le monde. 2.); dt. Übers.: Konfuzianer u. Christ. Lu 1947; ital.: Ricordi e pensieri. Bresc 1947; engl.: Ways of Confucius and of Christ. Lo 1948.

Witte, Charl.-Martial de: Le Message missionnaire de Dom Pierre-Célestin Lou. — BullMiss 23, 1949, 1—11.

Ching Hsiung Wu, Jean: Dom Lou, sa vie spirituelle. Brug: Desclée de Brouwer 1949. 71 S. 20 bfr.

Ching-Hsiung Wu, Jean: Du confucianisme au catholicisme. R: Pont. Univ. Greg. 1948. 45 S. ersch. auch: Del confucianismo al catolicismo. Berriz: Angeles de la Missiones 1948. 45 S.

Monsterleet, J.: Une lettré chinois au Vatican, poète, humaniste et mystique, S. Exc. Jean Ching-Hsiung-Wou. — Études, 253, 1947, 358—378.

Legrand, F., CICM: Apostolat intellectuel en Chine. Quelques, suggest. pour l'après guerre. Namur & Lou: Éd. de l'Aucam (1947). 98 S. 45 fr. Aus: Collectanea Commiss. Synodalis 17—19, Peiping 1944—47; ersch. auch chines.

Zacharias, H. C. E.: What the Church is up against in China. — Lum Vit 2, 1947, 646—658; ersch. auch franz.: Le Tâche de l'Église en Chine. — Vie Intell 1948, 1, 8—18.

Japan. — Wicki, Jos. SJ: Neuestes Schrifttum der Japan-Mission ⟨1946—1948⟩. — NZM 4, 1948, 297—300.

Schütte, Jos., SJ: Unbeachtete und unbekannte päpstliche Japanschreiben. — ArchHSJ 17, 1948 (ed. 1949), 173—178.

Schilling, Dorot., OFM: Cattura e prigionia dei santi martiri di Nagasaki (5. II. 1597). — Anton 22, 1947, 201—242.

Straelen, Henri van, SVD: Le Japon, l'occupation et les missions. — Bull Miss 28, 1948, 240—257; dt. erw. Fassung: Die heutige Lage Japans und dessen Missionsprobleme. [Privatdr.] Mstr 1949. 56 S.

Briggs Everett Francis: New dawn in Japan. Ny: Longmans 1948. 249 S. 2,75 $

Mensbrugghe, A.-M. van der: Democratie et christianisme au Japon nouveau. — BullMiss 22, 1948, 17—28.

Laures, Joh., SJ: Das japanische Kaiserhaus und die alte kath. Mission. — NZM 5, 1949, 161—169.

Ozeanien. Indochina. — Chappoulie, Henri: Aux Origines d'un église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe s. T. 2: La Constance romaine et l'e'tablissement définitif des vicaires apostoliques dans les royaumes d'Annam et de Siam. P: Bloud & Gay 1948. 275 S. 300 ffr.

Gallego, Alejandro, OP: Las missiones dominicanas en el Tonkin. Un pasado de gloria — EspMis 4, 1947, 227—254.

L'Émancipacion du Sud-Est-Asiatique. 2. Le Vietnam. — Bull Miss 22, 1948, 60—81.

L'Église au Viet-Nam. — Ebd. 23, 1949, 29—39.

Philippinen. — Calbrecht, J.: Twee oogslagen op de Philippijnen. — Misc. hist. L. v. d. Essen 2, 1947, 691—709.

La Costa, H. de: The Development of the native clergy in the Philippines. — Th Studies 8, 1947, 219—250.

Indonesien. — Gregorius von Breda, OCap: Die kath. Missionen in Indonesien 1940—1947. — NZM 3, 1947, 206—215.

Bakker, J. W. M., SJ: La Rencontre du catholisme et de l'esprit indonésien. — EglViv 1, 1949, 291—310.

Wessels, C., SJ: De katholieke missie in Zuid-Celebes 1525 — 1668. — MissWerk 28, 1949, 65—83, 129—144.

Melanesien. — Laufer, Carl, MSC: Die Stellung der Mission zum Geheimbundwesen in Neu-Britannien ⟨Südsee⟩. — NZM 5, 1949, 217—227.

Polynesien. — Mouly, SSCC: Des pirogues, canaques à la bombe atomique, l'église en marche aux Îles Hawaii. P: Éd. Spes 1947. 140 S.

Amerika

Habig, Marion A., OFM: Heroes of the cross. An American martyrology. 3. ed. Paterson, NJ: StAnthony Guild Pr. 1947. 271 S.

Weckmann, Luis: Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoria politica del papado medieval. Est. de la suprem. papal sobse islas 1091—1493. Introd. p. Ernst H. Kantorowicz. Mexico: Inst. de historia 1949. 311 S. (Publ. d. Inst. de hist. 1, 11.)

Torres: La bula „Omnimoda" de Adriano VI y su aplicación durante el primer siglo de las Misiones de Indias. Madr: Cons. Sup. de Mis. 1947. (Bibliotheca Missionalia Hispanica. 8.)

Atlas guia de las misiones Espãgnoles. America. Madr: Cons. Sup de Mis. 1947. 758 S., 154 Kt. 2°.

Asencio, José: Origen del los colegios apostólicos. Guadalajara 1947. 92 S.

Südamerika. — Pastells, Pablo, SJ: Historia de la Comp. de Jesús en la Provincia del Paraguay ⟨Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil⟩ . . ., contin. p. F. Mateos, SJ, T. 6: 1715—1731; 7: 1731—1751; 8: 1751—1760. Madr: CSIC, Inst. S. Toribio de Mogrovejo 1946—1949. LXXII, 686; XL, 868 S. 720 S. (Bibl. Miss. Hisp. 5.)

Paraguay. — Delattre, Pierre, SJ, & Edm. Lamalle, SJ: Jésuites wallons, flamands, français, missionnaires au Paraguay. 1608—1767. — ArchHSJ 16, 1947 (ed. 1948), 98—176.

Jacobsen, Jerome V., SJ: (Martin) Dobrizhoffer (1718—1791), Abipón Missionary. — Mid.-America 29, Chic 1947, 139—184.

Blankenburg, Mary Angela, Sr: German Missionary Writers in Paraguay — Ebd. 29, 1947, 34—68. 122—131.

Brasilien. — Ruemu de Armas, Ant.: La expedition misionera al Brasil martirizada en aguas de Canaris ⟨1570⟩. — MissHisp 4, 1947, 329—381.

Peru. — Kilger, Laur., OSB: Die Mission in Peru um 1600 nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala. Schöneck/Beckenr: Adm. d. NZM 1948. 50 S. (Schriftenr. d. NZM 6.) 3 SFr. Aus: NZM 3. 1947.

Ekuador. — Recio Bern., SJ: Compendiosa relación de la cristiandad de Quito. Ed., prol. not. y apénd. p. Carlos Garcia Goldárez, SJ. Madr: CSJC, Inst. S. Toribio de Mogr. 1947. 695 S. (Missionalia Hisp. B 2.)

Kolumbien. — Ubaldi, Leonilda: Un apostolo di due continenti, Mons. Eugenio Biffi (1829—1896). Mil: Pont Ist. Miss. Est. 1947. 340 S. (Bibl. Miss. A 26, ser. biogr. 51.)

Mittelamerika. — Arcila Robledo, Greg., OFM: La Orden franciscana en la América Meridional. R: Pont. Aten. Anton 1948. XVIII, 416 S., 9 Taf. 1500 l.

Huber, Raph/M., OFM: Modern Missions in Middle America. Polit., soc. a. relig. problems in Mexiko, Central America and the Islands of the Carribbean. Ny: America Pr. 1948. 72 S. (Missionary Studies 5, 6.)

Westindien. — Steck, Franc. Borg., OFM: Christopher Columbus and the Franciscans. — The Americas 3, 1946/47, 319—341.

Mexiko. — Ezguerra, Ramón: Los compañeros (mision.) de Hernán Cortés. — Revista de Indias 9, 1948, 37—96.

Chauvet, Fidel de J., OFM: Fray de Zumárraga, OFM [1468—1548]. México: de Silva 1948. 370 S. (Bibl. d. I. Anales d. l. Prov. d. S. Evang. d. México 3.)

Centenario de Fr. Juan de Zumárraga. — ArchIbAm, 8, 1948, 550—553. [Bibliogr. Notizen.]

Nuñez y Dominguez, José de J.: Le Frère Pierre de Gand († 1572) et les franciscaines au Mexique au XVIe s. Gand 1948. 25 S.

Lejarza, Fidel de, OFM: Conquista espiritual del Nuevo Santander. Madr: CSIC, Inst. S. Toribio de Mogr. 1947. XVI, 440, 183* S. (Bibl. Miss. Hisp. 4.)

Dunne, Peter Masten, SJ: Early Jesuit Missions in Tarahumara. Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Pr. 1948. 276 S.

Nordamerika. USA. — Casas, Aug.: Fray Junípero Serra (1713 bis 1784), el apóstol de California. Barc: Miracle 1949. 271 S.

Tellkamp, Aug., SVD: Zur Geschichte der Missionierung der Neger in U. S. A. — NZM 4, 1948, 45—63.

Lewis, Clifford M., SJ: French Priests in Western Pennsylvania 1739—1759. — Mid-America 29, 1947, 92—121.

Waggett, George M, OMI: The Oblates of Mary Immaculate in the Pacific Northwest of U. S. A. 1847—1878. — Études Oblates 6, 1947, 7—88.

Kanada. — Rouquette, Rob.: Textes des martyrs de la Nouvelle France. P: Éd. du Seuil 1947. 123 S. (La Sphère et la croix.)

Desrosiers, Léo-Paul: Primiéres Missions iroquoises. — Revue d'hist. de l'Amérique franç. 1, 1947, 21—38.

Alfred, Fr.: Catholic Pioneers in Upper Canada. Lo: Macmillan. 1947. XIV, 252 S. 14 sh.

Champagne, Jos.-Étienne, OMJ: Les Missions catholiques dans l'Ouest Canadien ⟨1818—1875⟩. Ott: Éd. des Études Oblates, Scolast. S. Joseph; Éd. de l'Université 1949. 208 S. (Publications de l'Inst. de Missiologe de l Univ. Pont. d'Ottawa.)

Morisseau, Henri, OMI: Mgr. Joseph-Eugène-Bruno Guigues († 1874), Oblat de Marie-Immaculée, premier évêque d'Ottawa. — Ebd. 17, 1947, 136—180.

Breynat, Gabriel, OMI, Msgr: Cinquante ans au pays des neiges. Vol. 2: Voyageur du Christ; 3: L'Évéque versité volant. Montr: Éd. Fides 1947—48. 372, 400 S.

Schriftleitung: (21a) Münster, Zum Guten Hirten 77 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)